التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/٢٠١٩

العربية والمعاصرة

د. علي دياب

نسمع في هذه الأيام أصواتاً كثيرة، تتناول اللغة العربية وقصورها عن استيعاب التطور العلمي، ومواكبة عصر التقانة، والمصطلحات الجديدة في مختلف العلوم، ولاسيما التطبيقية منها؛ ويتهمونها بالشيخوخة، ولأسباب كثيرة لا تمتلك القدرة كغيرها من اللغات على مجاراة التطور المذهل في مجال العلوم ويغمزون من قناة العامل الديني، وأن القرآن الكريم، المنزل بالعربية هو الذي يحول دون ما ينبغي لهذه اللغة أن تسير فيه من تغيير وتبديل وغيره، لست الآن بمعرض تناول الجانب الديني بهذا الشأن، وما يقوله كثيرٌ من العلماء حول قدرة لغة القرآن وسبقه في التنبؤ والإعراب عن كثير من الحالات، التي أكدها العلم في عصرنا الحالي وعصور سابقة، ولكنني أعود لأقول وبكل بساطة لهؤلاء المتقوّلين الحداثيين: إنه يعوزهم الكثير مما ينبغي أن يعرفوه، ويطلعوا عليه عن اللغة العربية، وتميزها عن لغات العالم قاطبة، وما هي الأدوار التي أدتها هذه اللغة الحية على مدار العصور، وخاصة بدءاً من العصر الأموي عندما أمر عبد الملك بن مروان بتعريب الدواوين والإدارة العامة في الدولة العربية، وألغى الازدواج اللغوي، كما اشترط للعمل في هذه الدواوين، ضرورة إتقان العربية، إذ كانت يومها الدواوين تدون في العراق بالفارسية وفي مصر بالقبطية وفي بلاد الشام

بالبيزنطية، وهذا ما حقق الاستقلال الإداري لهذه الدولة ولاسيما أنه يرتبط بأمنها وسيادتها، ومما يترتب علينا ذكره في هذا السياق للخليفة عبد الملك بن مروان أيضاً أنه عمل على تحقيق الاستقلال الاقتصادي والمالي بالإضافة إلى الاستقلال الإداري عندما أمر باستبدال النقد المتداول يومها في الوطن العربي وهو:

الدرهم الفضي الفارسي، والدينار الذهبي البيزنطي بسك الدينار الذهبي العربي وبذلك تم إلغاء النقود الأجنبية، وهذا بحد ذاته كان إنجازاً عروبياً قومياً، ومن ثم كيف بدأت اللغة العربية تنتشر وتأخذ مداها، جنباً إلى جنب مع جيوش الفتح العربي التي انطلقت من دمشق، العاصمة، أول عاصمة مأهولة على وجه هذه البسيطة، إلى أن بلغت أقاصي الدنيا، وأخصّ بالذكر الحضارة العربية الأندلسية التي أخذت وأعطت، ويعترف العلماء الأوربيون، الذين أنصفوا هذه الحضارة في أن الفضل يعود إليها في نهضة أوروبا، فكانت المدن العربية الأندلسية، وجهة من أراد الاستزادة في مختلف العلوم الطبية والهندسية والفلسفية والأدبية والموسيقا وعلوم الفلك وغيرها، والأمثلة كثيرة فعلى سبيل المثال: ابن حزم وابن سينا والفارابي والزهراوي وابن رشد الذي قرر الملك الفرنسي لويس الحادي عشر تنظيم التعليم الفلسفي سنة ثلاث وسبعين وأربعمئة وألف، فكان المذهب الذي أوصى به هو مذهب أرسطو وابن رشد، وبقيت كتبه أي ابن رشد تدرس في جامعات أوروبية حتى القرن الثامن عشر وهذا ما أعرب عنه الأستاذ يان بييلافسكي رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة وارسو، كما قال الدكتور هيرمان لاي إن كتب ابن رشد درست أيضاً في جامعة يينا في ألمانيا حتى القرن التاسع عشر، كما يذكر المؤرخ الفرنسي ليكافت في كتابه: "خلاصة تاريخ مقارنة للعلوم والفلسفات في القرون الوسطى": إن كتاب القانون في الطب لابن سينا كان يدرس في جامعة لوفان في بلجيكا حتى بداية القرن العشرين، ويذكر الفيلسوف الفرنسي إرنست رينان أن أثر ابن رشد باقٍ إلى يومنا هذا في مجال الفلسفة ويقول: "إن الفلسفة اليهودية، منذ ابن ميمون، ليست إلاّ انعكاساً لفلسفة العرب.. ويضيف: فبفضل الدفع الجديد الذي أعطاه ابن ميمون للدراسات اليهودية أصّل

لدى اليهود سلطة ابن رشد أو مرجعيته". فهذا جزء يسير جداً مما يمكن أن يقال عن اللغة العربية والحضارة العربية، مع الأخذ بعين النظر الظروف اللاحقة التي واجهتها اللغة العربية من الغرب وخاصة من السلطة العثمانية ولا سيما في عهودها المتأخرة حيث لجأت إلى سياسة التتريك، ومحاولة قتل اللغة العربية وإحلال التركية محلها في البلدان العربية، وعلى الرغم من كل ما تعرضت له هذه اللغة ولا سيما في القرون الوسطى إذ كانت اللغة الأدبية والرسمية في البلدان العربية و الإسلامية، وكانت اللغة اللاتينية هي اللغة السائدة في أوروبا الكاثوليكية، كما كانت اللغة السلافية هي السائدة في أوروبا الشرقية الأرثوذكسية، فماتت اللغتان القديمتان اللاتينية والسلافية، وبقيت لغتنا العربية إلى الآن حية ومتجددة ومتألّقة. ونعود إلى هذه الأصوات التي تحارب اللغة العربية وتتهمها بالضعف لنضرب لهم أمثلة من عصرنا الراهن، فالقطر العربي السوري هو الأول في وطننا العربي، في مجال تعريب العلوم التطبيقية من طب وصيدلة وطب أسنان وهندسات وغيرها، وسياسة الدولة التي لجأت إليها في منتصف سبعينيات القرن المنصرم، ألا وهي سياسة الاستيعاب الجامعي، والإفساح في المجال أمام أبناء الطبقات الكادحة لتلقي تعليمهم ودعم التعليم العالي، وما حدث من توسع في الأبنية الجامعية وزيادة عدد الكادر التدريسي، مما مكّنه من استيعاب المئات في هذه الكليات بالمقارنة مع الكليات المماثلة سواء في البلدان العربية أو الأجنبية، وهاهم خريجو الجامعات العربية السورية، يثبتون كفاءتهم وجدارتهم، إذ يتصدرون الصفوف الأولى في الجامعات الأوروبية والأميركية، وفي مختلف الكليات العلمية من طبية وغيرها، وما نود الإشارة إليه أيضاً في هذا المقام أنّ مجامع اللغة العربية في دمشق والقاهرة وبقية العواصم العربية لا تقف مكتوفة الأيدي أمام أي اكتشاف جديد أو مصطلح طارئ، فإن وجدوا ما يعبر عنه في قاموسنا اللغوي، وضعوه بديلاً عنه، وإلاّ لجؤوا إلى تعريب المصطلح وإقراره، فليس هناك أيّ مسوغات لهؤلاء الذين نتحدث عنهم، أن ينالوا من لغتنا العربية، ومما يقولونه في حقها ناهيك عما تعنيه اللغة القومية ولا سيما في هذه الظروف الصعبة التي تحاول القوى المهيمنة في هذا العالم أن تنال من

الشعوب، وتعمل على تفكيكيها ليسهل عليها السيطرة ومن ثم التحكم بمصيرها، واستغلال ثرواتها بأشكال مختلفة، فنحن اليوم أحوج ما نكون للعضّ بالنواجذ على لغتنا الحية، التي هي مثار فخرنا واعتزازنا وأن نعمل على توحيد أمتنا العربية من محيطها إلى خليجها، التي تتكلم هذه اللغة، لتحول دون أطماع هذه القوى الإمبريالية المتوحشة وكيانها الصهيوني الغاصب الذي زرعوه في قلب وطننا العربي الكبير.

تقديم

بقلم مدير التحرير

اقتُرِحَ في الاجتماع الأول لهيئة تحرير مجلة التراث في هذا العام أن نجعل ملفّاً خاصّاً لقادم الأعداد؛ بغية التّنوع في مواد مجلة التراث، وهو ضرب من ضروب التجديد تسعى إليه هيئة تحرير المجلة، تجديد ينشد أن تجري دماء الشباب في عروق هذه المجلة العريقة؛ لتجمع بين المعاصرة والأصالة، خصوصاً في هذا الزمن الذي أحجم فيه كثير من أبنائنا عن علوم اللغة، وقد خيّل إليهم أنها علوم بالغة التعقيد والعسر، وهم لا يدرون أن بين أيديهم لغة ناضجة طيّعة، تكاملت وسائلها، وأحكمت طرق الإبانة بها، ووجد فيها ما وجد من الحكمة والدقة والإرهاف والرّقة كما يقول ابن جني، وعليه فالعيب ليس في هذه العلوم ولا في اللغة التي بنيت عليها؛ بل في المتعلّم الذي ليس لديه حظ واف من الضوابط الأساسية للعربيّة، لذا بدت لهم ثقيلة العبء، ترهق العصبة أولي القوة، ولو أمكن لنا بناء جيل من الطلبة يلّم إلماماً جيّدا بقواعد اللغة وتصريفها لاستطاع هذا الجيل أن يفهم ما في تلك المصنفات من مسائل وضوابط وأحكام وظواهر؛ بل لأطاق أن يتذوق أسرار اللغة فيأنس بها أيما أنس، وهو إذ ذاك يبسط ما تجعَّد من خاطره على ما ساق ابن جني.

وعليه كان من الطبيعي أن يحجم كثير من الدارسين والباحثين عن مصنفات هذا العلم، فيفزعوا إلى مصنفات المحدثين ليقفوا أمامها مشدوهين، وقد علق بخاطرهم أن ما جاء به هؤلاء إنما هو العلم القويم في الدرس اللغوي، وهم لا يدرون أن كثيراً من القضايا والمسائل التي خاض فيها الدرس اللغوي الحديث إنما جاءت وافية سهلة التناول في

مصنفات المتقدمين والمتأخرين، وأن كثيرا من دارسي علوم اللغة في الغرب إنما اطلعوا على الدرس التراثي العربي فبهروا بما جاء به ابن جني وسواه، وهو أمر ظاهر لكل من يتتبع حركة الاستشراق في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وفيهم -وللإنصاف- من -حضرته الموهبة، وأسعفه الخيال، فطاع له القول في مسائل العربية، وبرع فيها.

وهذا لا يعني طبعاً أنني أدعو إلى اطّراح علم اللغة الحديث، أو النيل منه، فهذا لا يقوله عاقل، لأن كثيراً مما جاء به الدرس اللغوي الحديث يمكن أن يفيد العربيّة، وأن يكون مكملاً لجهود اللغويين العرب، إذ إنه من المعلوم أن علوم اللغة مثلها مثل أي علم ترقى بالبحث والتمحيص، وهذا البحث ليس حكراً على العرب وحدهم؛ لأن التراث اللغوي في كثير من جوانبه هو تراث إنساني، يقوم على ما جاء به اللسان البشري، فاللسان العربي يشترك في كثير من خصائصه وعلومه مع اللسان البشري، فاللسان هو اللسان أياً كانت لغته.

وما سلف كنت قد ألحتُ إليه في كلمة سابقة لي في هذه المجلة.

ومن هنا جاءت الفكرة في تقديم هذا الملف الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهو متعدد الغايات، وحسبُ القارئ الكريم منه أن ينتهي إلى نتيجة مفادها أنّ البحث اللغوي التراثي -ولا أقول القديم- هو بحث متجدد متواصل، فهو بحث تراكمي يصل التراث بالمعاصرة؛ فيأخذ البحث المعاصر من تراثنا ما يتناسب معه، ومع لغتنا وعصرنا؛ فنحن في نهاية المطاف نعيش عصرنا؛ بل يجب أن نعيش الحاضر؛ لأن العاقل هو الذي يعيش حاضره وزمنه؛ فلا يكون عالة على الماضي؛ فالماضي ذهب وولّى، واجتراره والبكاء عليه لا يفيد في شيء؛ لأنّ هذا لا يجعل الأمم تنهض وتتقدّم وترقى صعدا في سلّم الحضارة الإنسانيّة.

والعيش في الحاضر يلزمه أيضاً ألا يبقى المرء أسير اللحظة الحاضرة؛ فاللحظة الحاضرة لا تفتأ أن تغدو هي الأخرى من الماضي، ولذا ترى الأمم الحيّة هي تلك التي تعيش حاضرها وتخطط لمستقبلها، فترسم للأجيال القادمة ملامح خطاها نحو المستقبل، ولعلّ هذا هو من أظهر ما تريده هذه البحوث؛ إذ أطاقت في تقديري الجمع بين التراث والمعاصرة، وهي تطل بوجهها الندي نحو أمل وحلم تنشده في مستقبل للعربيّة باسم الثغر.

مِنْ سِحرِ الرّبط في القرآن الكريم

أ.د. محمد عطا موعد(*)

ترى بعضهم في هذا الزمان وسواه يتيه إلى أبعد مدى؛ فتأخذه نشوة كبرى؛ إذ يتتبع نصوص الأدب لاهثاً وراء أدوات الربط الخفيّة وغير الخفيّة في النصّ؛ وتراه في كثير من الأحيان يُحمّل النصَ ما لا يطيق؛ كي يطبّق رؤية حديثة في الربط صدرت عن هذه المدرسة أو تلك؛ ويكون الأمر أعوصَ وهو ينقلُك إلى افتراضات ونظرات وغوْصٍ في تحليلٍ نفسي يعقّد المشهد الفني، ويَطْردُ عنه ملامح الجمال؛ حتى ليغدو أشبه برياضيّ يحلّ مسألة عسيرة!!!.

على حين أنّ تتبع الربط بين آية وأخرى، أو سورة وأخرى في القرآن الكريم يراه المرءُ منسجماً سهل التناول يسير التعبير.

وقد تتبعتُ طرفاً من هذا الربط في آواخر سورة النساء، وأوائل سورة المائدة.

ولكي لا يبقى الكلام عاماً أشرع بما ألفيته في الآية الآتية، والآيات التي تلتها من السورتين.

(*) أستاذ في قسم اللّغة العربيّة وآدابها في جامعة دمشق.

ففـي قولـه تعـالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ النساء(١٧٤)).

تجد رحمة الله تتجلى على الناس، فهو يدعو الناس مَا كانَ الزمانُ والمكانُ إلى هذا البرهان، البرهان الذي يجهز قول كلّ خطيب؛ دلائل واضحات على صدق الرسالة الخاتم، والنور الخاتم؛ وهل ثمّة من برهان يدلّ على مدى ذلك الصدق أكثر من هذا النور المبين؟.

هو نور من اعتصم به فهو يؤول إلى:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ النساء (١٧٥)).

رحمة الله وفضله، ورحمته في أولئك النفر الكريم الذي دخل في النور الكريم، واعتصم به؛ ولذا كان حقّاً على الله أن يُدخله في رحمة منه، وليس هذا فحسب؛ بل له زيادة عليه: فضل وهدى، هدى في ولوج الطريق البيّن الواضح، الطريق المستقيم.

هو طريق مستقيم، طريق يشع نوراً، هو نور مبين: كشفَ للخلق عن كلّ صغير وكبير، ولعلّ هذا الطرف الذي يسوقه في آخر هذه السورة الكريمة في هذا البيان للناس هو خير برهان على ذلك:

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ النساء (١٧٦)).

« يسألونك – أيها النبي – عن ميراث من مات ولا ولد له ولا والد، فحكم الله فيه هو: أنه إذا كان للمُتَوَفَّى أخت، فلها نصف تركته، وأيضاً إذا كان للمتوفاة التي لا زوج لها ولا ولد أخ فله تركتها، وإن كان للمُوَرِّث أختان فلهما ثلثا تركته وإن كانوا إخوة من ذكور وإناث فنصيب الذكر مثل نصيب الأنثيين. يبين الله لكم هذا البيان

حتى لا تضلوا في تقسيم الأنصباء، والله عالم علماً كاملاً بكل شيء من أعمالكم، ومجازيكم عليها»[1].

أرأيت إلى هذا البيان، إلى هذا الكشف، إلى هذا النور المبين: كتاب يبيّن للناس حقهّم؛ فلا يغادر صغيراً إلاّ أظهره، ويلحظ المرء هنا أمراً يدل على إعجاز هذا البيان؛ فعندما اتّصل الأمر بسؤال الناس عن الميراث؛ بيّن وفصّل لأنّ هذا الأمر يتصل بحقوق الناس، فحقوق الناس مقدّمة على كل شيء، ولذا فإنّ هذا الكتاب يحضّ الناس على تثبيتها بينهم؛ فلا تُترك هكذا؛ لأنّ المعاملات بينهم يجب أن تخضع إلى ضوابط؛ وهذه الضوابط هي الفيصل في النزاع؛ فإن دُوّن كلّ شيء بدقة كان هذا أدعى لحياة قويمة صحيحة نظيفة؛ حياة تكاد والحالة هذه تكون خلواً من التنازع والخلاف؛ لأن الحقوق بُيّنت في عقود ومواثيق؛ وهي التي أمر بها ربّنا في أوّل السورة التالية:

سورة المائدة

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ المائدة (١)).

أمرٌ من ربّ العزة للذين آمنوا بأن يوفوا بالعقود التي بينهم وبين الله، ومن عهد الله ما قررّ من شأن في المواريث في آخر النساء، مع ملاحظة أن عهد الميراث هو عهد خطّه الله، فبيّن وأظهر وكشف وحقق ودقق؛ ولعلّ مردّ هذا إلى أن المال الموروث قد آل إلى مصدره الأول، وهو الله، ومن هنا كان من حقّ الله على الناس أن يفصّل في هذا المال؛ فيعطي كلّ ذي حقّ حقّه من الورثة، ولا يجعل هذا الحقّ لأحد من البشر؛ لأن الهوى سيدخل في هذا؛ وإن كان هذا وُضِعَ المالُ في غير موضعه؛ فيقع الحيف والظلم والجور؛ والمال هنا يرثه الوارث من غير كدّ وجهد في تحصيله؛ ولذا كان

[1] انظر: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، تأليف لجنة من علماء الأزهر، (ص١٤٢)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – مصر، طبع مؤسسة الأهرام، الطبعة: الثامنة عشر، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٥ م

العهد في توزيعه على من يملكه، وهو الله؛ فكان كلامه في هذا قاطعاً، وكان الميثاق هنا من طرف واحد، وهو ربّ العزة، يملي أمره، والناسُ تنفّذ، ولا مجال لغير ذلك.

وأمّا العقود التي تكون بين الناس؛ فهذا شأن الناس فيها؛ يتّفقون فيما بينهم، واليد الكريمة تتدخل في ذلك، ولكن تدخّلها هنا مختلف جداً عن الحالة الأولى، فهي هنا توجّه وترشد، ومن توجيهها الكريم أنْ يسجّل كل شيء في العقود، فهذا أدعى لدرئ كل لبس، ونفي كل شبهة؛ كي لا يقع التنازع، ويبقى المجتمع متلاحماً متراحماً... حرصٌ من الذات العليّة على الناس، الذات العليّة السامية هي بنفسها العليا تنزل إلى مستوى هذا البشر، البشر الذي يفور لحمه وشحمه ودمه وراء اللذائذ والهوى؛ فإذا بهذا الخطاب السامي يجعل النفس البشرية التي تلهث وراء كلّ متاع توقفُ جماحَها المندفع إلى شهوة المال؛ فتضبطها ضبطاً يعيد إليها كلّ توازن؛ فإذا بسعرة المال تقف في الحدّ المرسوم لها...

وهو كما شرع لكم أن توفوا بالعقود، شرع لكم أيضاً بهيمة الأنعام، فأحلها لكم؛ ما خلا ما حرّم عليكم؛ فنصّ على تحريمه، فلا يجوز صيد البر ما دمتم مُحرمين، أو وطئت أقدامكم أرض الحرم، فهذه أحكام الله يحكم ما يريد.

ولعمري فلقد يستغرب الذهن للوهلة الأولى ضمّ الوفاء بالعقود إلى إحلال بهيمة الأنعام، فالعقود في واد، وبهيمة الأنعام في واد بعيد بعيد؟.

الجواب عن هذا أن هذا الكتاب كلٌّ مترابط؛ أحكامه واحدة، تصدر عن مشرّع واحد، والامتثال إلى أحكامه واحد؛ يدخل في هذا الصغير قبل الكبير، وهو قصَدَ إلى هذا قصداً؛ فضمُّ الأحكام التي تبدو متباعدة إلى بعضها هو ربط؛ ربط يفضي بالمرء أن يسلّم بكليهما على ما بينهما من بون شاسع.

وكذا يصهر الأحكام كلّها، والحدود التي حدّها في رابط واحد، يجعل القلب البشري يتلقى أحكام الله؛ فيصهرها فيه فتغدو وذلك القلب كلاً متماسكاً مترابطاً، لا انفصال أو انفصام بين عُراه!!.

ويصل الربط الغاية في آخر الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾، فالله يقضي ما يريد، ويشرّع ما يريد، فإن كانت هذه إرادته وجب عليكم التسليم بكلّ ما قضى وشرّع، فهي كلٌّ متماسك إذن.

ولما كان هذا الأمر على النحو الذي سلف شرع بذكر بعض الأحكام:

(يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ المائدة (٢)).

«يأيها المؤمنون لا تستبيحوا حرمة شعائر الله، كمناسك الحج وقت الإحرام قبل التحلل منه، وباقي أحكام الشريعة، ولا تنتهكوا حرمة الأشهر الحرم بإثارة الحرب فيها، ولا تعترضوا لما يُهْدَى من الأنعام إلى بيت الله الحرام باغتصابه أو منع بلوغه محله، ولا تنزعوا القلائد، وهي العلامات التي توضع في الأعناق، إشعاراً بقصد البيت الحرام، وأنها ستكون ذبيحة في الحج، ولا تعترضوا لِقُصَّادِ بيت الله الحرام يبتغون فضل الله ورضاه، وإذا تحللتم من الإحرام، وخرجتم من أرض الحرم، فلكم أن تصطادوا، ولا يحملنكم بغضكم الشديد لقوم صدوكم عن المسجد الحرام على الاعتداء عليهم. وليتعاون بعضكم مع بعض - أيها المؤمنون - على فعل الخير وجميع الطاعات، ولا تتعاونوا على المعاصي ومجاوزة حدود الله، واخشوا عقاب الله وبطشه، إن الله شديد العقاب لمن خالفه»[١].

ومن هذه الأحكام أيضاً:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ

[١] انظر: المنتخب في تفسير القرآن الكريم ١٤٤.

وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾المائدة (٣)).

«حرَّم الله عليكم – أيها المؤمنون – أكل لحم الميتة – وهي كل ما فارقته الروح من غير ذبح شرعي – وأكل الدم السائل، ولحم الخنزير، وما ذكر اسم غير الله عليه عند ذبحه، وما مات خنقاً، أو التي ضربت حتى ماتت، وما سقط من علو فمات، وما مات بسبب نطح غيره له، وما مات بسبب أكل حيوان مفترس منه. وأما ما أدركتموه وفيه حياة مما يحل لكم أكله وذبحتموه فهو حلال لكم بالذبح. وحرَّم الله عليكم ما ذبح قربة للأصنام، وحرم عليكم أن تطلبوا معرفة ما كتب في الغيب بواسطة القرعة بالأقداح.

وتناول شيء مما سبق تحريمه ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله. ومن الآن انقطع رجاء الكفار في القضاء على دينكم، فلا تخافوا أن يتغلبوا عليكم، واتقوا مخالفة أوامري.

اليوم أكملت لكم أحكام دينكم، وأتممت عليكم نعمتي بإعزازكم وتثبيت أقدامكم، واخترت لكم الإسلام ديناً. فمن ألجأته ضرورة جوع إلى تناول شيء من المحرمات السابقة ففعل لدفع الهلاك عن نفسه غير منحرف إلى المعصية، فإن الله يغفر للمضطر ما أكل، دفعاً للهلاك، وهو رحيم به فيما أباح له»[١].

إنّ هذا التفصيل في الأحكام السابقة لَيَهَبُ هذا الكتاب الفريد الخلود، ويجعله كتاباً تامّاً في أحكامه؛ ولذا جاء هذا النعت الكريم في إكمال هذه الرسالة، وفي هذا تمام هذه النعمة، هي نعمة ارتضاها ربّنا لنا؛ هو اختارها بنفسه العليّة، ومن عجب أنّ المرء يحيد عن هذا الاصطفاء! فالذي لا يستشعر مدى هذا الاصطفاء الكريم، وهذا الرضى: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ﴾ لن يذوق حلاوة، ولن يشعر بنشوة، أفبعد هذا يحلو مذاق؟ وتكون نشوة؟... إنّ القلب الذي لا يدقّ بابه هذا الزخم من فيض الرحمن لَهوَ قلبٌ مغلقٌ، معتمٌ، باردٌ، باهتٌ، نعم: هذا الزخم في الكرم الذي لا يحدّه

[١] انظر: المنتخب في تفسير القرآن الكريم ١٤٤.

مدى، شرَعَ بهذا: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ قنوط مفعم باليأس يلفُّ قلوب هذا الفريق من هذا الرسالة؛ ثم ماذا؟ تثبيتٌ عظيمٌ للقلوب الموصولة بالله: (فلا تخشوهم)، فأي قوّة يمنحها هذا النهي للقلوب التي تعيش مع هذا الكلام؛ فهو الكلام اليقيني الجازم القاطع، كلام يجتث الخوف من القلوب؛ فإذا بها تطّرحه، وإذا بها تنبض بالقوة، فتحسّ أن القوة الكبرى فيه، تستشعر عظمتها، إحاطتها، قوتها، هيمنتها على كل شيء، قدرتها اللامتناهية، فتدبّ الخشية فيها: (وَاخْشَوْنِ)، وماذا بعدُ: ينساب الخطاب الكريم في العروق، ليذوب في أندى بشرى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، يتلقى القلب هذا الكمال العظيم فإذا به يسرحُ في ملكوته، وفي كمالٍ لا يغادر صغيراً أو كبيراً؛ يسرحُ عندئذ في العهود والمواثيق، في آية المواريث، في بهيمة الأنعام، في صيد الحَرَم؛ فيتجلى له هذا الكمال العظيم.. وإنه والله لعظيم، عظيم لأنه خامر قلوب اليهود لبعض لحظات....دخلها في لحظة جعلتها تقول: لو نزلت هذه الآية فينا لجعلناه يوم عيد، كيف أطاقوا استشعار هذا المعنى، وقلوبهم موصودة، فنطقوا بما نطقوا من قولٍ حقٍّ، ونحن اليوم لا نعيش مع هذا المعنى! لو عاشت قلوبنا مع هذا الكمال الكريم، وسَرحتْ في واسع ملكوته؛ فذاقت حلاوة هذا المعنى لكان لنا شأن في الأرض، وسموٌّ نستمده من ذلك الكمال... ثم ماذا؟ نعم ماذا؟ ماذا لو أَضَفْتَ إلى هذا الكمال: التمام! كمال يلفّه التمام: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ إنه تمام النعمة، نعمة الهدى، نعمة النور، النور الذي يريد ربّنا أن نستشعره في كل حكم من أحكام هذا النصّ الفريد، تحسّه نديّاً في آية المواريث، فتسلّم بها محتقراً لذة المال، تحسّه في كل عقد وعهد تبرمه مع سواك من بني البشر، فترى البركة والرحمة والنداوة تفيض فيها؛ تعيشه فيما أحل وحرّم من بهيمة الأنعام...وإذ ذاك تعلم في أيّ مدى كريم صرْتَ، فتسمو بك النفسُ لتعيشَ مع هذا الرضا الكريم: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.. هكذا تلقى الجيل الأول هذا الكمال والتمام والرضا؛ فعاشوا مع هذا النصّ النديّ، ولعلّي عشتُ أندى لحظات العمر في ملكوت الكمال والتمام والرضا.

والمرء إذ ينصت للآية الكريمة التي تقطع بهذا الكمال وتمامه يتخيّل أنّ هذا التمام والكمال هو صرح لا يُخدش؛ صرح أشبه ببرج ضخم البناء متكامل الأركان متماسك، هي هذي الصورة التي سرح فيها الخيال في ملكوت الكمال والتمام، وفجأة تُشْدَه: فإذا بالصورة تنحسر: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، يأتي هذا الاستثناء؛ فيخامر الحسَّ شعورٌ غريب؛ فكيف خُرق التمام والكمال بالاستثناء، استثناء المضطر لتناول شيءٍ من المحرمات السابقة كي يدرأ عن نفسه هلاكاً، ولك أن تجعل الخيال هنا يسرح مرة أخرى في نفس جائعة تأكل من ميتة، أو من لحم خنزير!! أليست هذه الصورة البشعة تخرق الكمال والتمام، الكمال والتمام صرحان نفيسان، يسموان بالنفس إلى أرقى المنازل، وذاك المنظر البشع في التهام ميتة أو لحم خنزير يشوّه الرسم البهي للصورة الأنيقة الحلوة...

ولكنّ وقفة خفيفة خفيفة مع هذا النصّ تعيدك ثانية إلى الصرح النفيس، حيث يلامس الروحَ طيفٌ يناديك: إنّ النفس البشرية غالية على خالقها، عزيزة عليه، وإنّ هدم بيته الحرام لهو أيسر من إزهاق روح؛ فتعلم إذ ذاك أنّ هذا الخرق وذاك الاستثناء إنما كان حرصاً على أثمن ما في الوجود: النفس، فتوقن حينئذٍ بأن النصّ المعجز الفريد قد راعى حياة المضطر من البشر، وأنّ النص لم يكن في برج عاجي مثالي؛ يُملي على الناس الأمر والنهي فيما يطيقون وما لا يطيقون، وهذا هو ذروة الكمال والتمام، وهي تبلغ مداها في الوعد الكريم: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾... وهذه الرحمة والمغفرة في هذا السياق الكريم تشعرك فعلا بأنّ الكمال والتمام هو في ارتقاء نحو بلوغ الغاية.

وهذا الارتقاء لما يزل إيقاعه يعلو ويعلو:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ المائدة (٤)).

فهذا صعود آخر تراه في هذا السؤال من الصحابة عليهم السلام: ماذا أُحلَّ لنا؟. ويأتي الجواب هكذا سريعاً خاطفاً: أُحلّ لكم كلُّ طيّب؟ وصيد مدرّب ترسلونه، فكلوا منه واذكروا اسم الله عليه. ثم يأمرهم بالتقوى، ويذكّرهم بأنه سريع الحساب.

فهو ضرب آخر من الرقي في سلّم الكمال والتمام؛ ربّ يعلم هذه النفوس، وما جُبلتْ عليه من حبّ لشهوة الطعام؛ فإذا به يلبّي حاجتها هكذا على نحو يسير: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾، فكلّ طيّب حلال؛ وكلّ خبيث حرام؛ ويزيد النصّ الكريم في بيان الحلال؛ في الصيد المرسل، وظاهر الآية يُوحي أنهم لم يسألوا عنه؛ ولكنّه بيّنه لهم؛ كي يعرض عليهم الحلال إلى أبعد مدى؛ فيسرّهم هذا، فيدركوا إذ ذاك مدى سعة الحلال، وضيق الحرام، وهكذا يقارع النص أعلى الآفاق، فيسمو بمن يخاطبهم نحو الكمال والتمام؛ فإذا بالنفوس تذوب حبّاً في تلقّيه، وهي فعلاً قد بلغت مبالغ لم تبلغها نفوس البشر من قبلُ!!!.

نعم! وماذا بعدُ:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٥)﴾ .

نعم! ماذا بعدُ!!! مزيد في الرقي: (الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ)، وليس هذا فحسب؛ بل: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ)، إنّه الفيض الكريم في نشر الحلال؛ فالذهن البشري لم يلامس خاطره أن يسأل عن حكم طعام أهل الكتاب، ولكنّ ربّ العزة الخبير بشهوات النفوس يوسّع الحلال لها إلى هذا الحدّ؛ ولا يضيّق عليها، وهذا ولا ريب من التمام والكمال، ولعلّ هذا التمام يتجلّى في تلك النظرة المفتوحة للحياة، فلا تعصّب أعمى تقود إلى ازدراء الآخر، بل هي دعوة للعيش

معه، والتعايش معه، والحياة معه بقلب محبّ ودود، وحسبُ النصّ الكريم أن يدعوك لأكل طعامه، وأكل طعامه يعني معاشرته، ويعني في المجتمعات المفتوحة أن يهديك من طعامه، وتهديه من طعامك، أن تدعوه إلى منزلك، ويدعوك إلى منزله، وهذا هو المقصود، وهي الغاية التي يسعى إليها النص الكريم، أن تعاشر الناس، ولو كانوا على نهج غير نهجك، فاختلاف النهج لا يعني أن تكون في واد، وهم في واد، وهذا ما كان في مجتمع بلاد الشام، ومن كان لديه أدنى شكّ في هذا فما عليه إلاّ أن يتجوّل في مدينة دمشق القديمة، داخل سورها؛ حيث تفيض البيوت والطرقات والآثار بذلك التعايش الكريم، وهو تعايش تراه في مدينة القدس، وسواها من الحواضر في بلاد الشام.

ومن تمامه أيضاً أنّه استفاض في شهوة أخرى، ظاهر النص لا يوحي بأنهم سألوا عنها:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾، فهو قد أحلّ لهم« زواج الحرائر والعفائف من المؤمنات ومن أهل الكتاب، إذا أديتم لهن مهورهن قاصدين الزواج، غير مستبيحين العلاقات غير الشرعية علانية، أو بطريق اتخاذ الخلائل»[(١)].

أتخيّل لو أن النص الكريم في هذا الموضع قد أغفل الحديث عن هذه الشهوة لرأيت كثيراً من الناس يَسِمونَه بالقصور؛ ولقالوا: إنّ الإنسان ليس له فقط شهوة الطعام؛ فهناك شهوة الجنس؛ وهي شهوة لا تقلّ شأناً عن شهوة الطعام؛ بل تفوقها في كثير من الأحيان؛ ولكنّ النصّ الصاعد إلى الكمال يسوق الكلام عليها، ويربط بين الشهوتين ربطاً هو غاية في الكمال أيضاً؛ فهو ما يفتأ يذكر أن طعام الذين أوتوا الكتاب حلال؛ إلاّ تراه يقرن هذا؛ بل يصهره صهراً في شهوة الجنس؛ فيأتي الكلام

(١) انظر: المنتخب ١٤٥.

مستساغاً، لطيفاً، يلامس الخيال، من دون أن يستثير اللحم والدم؛ فيفور متحفّزاً متوقّداً، بل إنك تجد التوجيه الكريم يهدئ النفس؛ فينقلها إلى هذا المشهد: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، حيث نفرٌ من الناس كفروا بالإيمان؛ فكانت تلك العاقبة الوخيمة المفزعة: عمل محبط، وخسارة كبرى، وحسب العمل المحبط، والخسارة العظيمة أن تجعل الخيال لا يبرح حدود الحلال؛ حلال الطعام، وحلال الشهوة؛ وهو ما يُضفي على النفوس كلّ طمأنينة وسكينة؛ فترشف المزيد المزيد من حلاوة الكمال والتمام؛ وهي درجة أعلى في رقي ذلك السلّم النديّ.

ثم ماذا؟: يسر فيّاض في التشريع:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٦)﴾ .

إنّ الصلة بالله لها شرط، وهو الطهارة والوضوء: غسل الوجوه والأيدي إلى المرافق، ومسح الرأس كلّه أو بعضه، وغسل الأرجل إلى الكعبين، ولو تأمّل المرء في فعل الوضوء هذا لوجد رحمة الله تفيض عليه فيضاً؛ ذلك أن المرء إن أراد مقابلة شخص له منزلة ما تراه يستعدّ لهذه المقابلة؛ تخيّل نفسك أنك طلبتَ مقابلة ملك، فأُذن لك أن تقابله بعد شهر؛ ماذا يكون منك في هذا الشهر من استعداد، وإذ يقترب الموعد فما أنت فاعل، وقبله بيومين ما أنت فاعل، وليلة المقابلة: كيف تكون، كيف يكون نومك، وفي صباحها: ماذا تلبس، وأي عطر تضع؟.. ثم ماذا تقول للملك، ماذا تطلب منه، وشؤون كثيرة تشغلك وتشغلك، وأنت تريد مقابلة بَشَرٍ مثلك.

أمّا هذه الصلة فهي يسيرة، لا يعوزها كلّ ذلك التعقيد، كلّ الأمر: طهارة ووضوء، لا يأخذ منك سوى دقائق يسيرة؛ ثم تكون بحضرة ملك الملوك، وإذ تكون بحضرته يكفي أن تناجيه بكلمات الصلاة اليسيرة، وبحركاتها الخفيفة، يكفي أن تكون روحك بحضرته، وتنسى عالم الدنيا، عالم اللحم والدم، عالم المادة الثقيل، فتنطلق الروح من هذا الجسد المثقل بالخطايا والآثام إلى عالم آخر، تستشعر سموّه وألقه وسحره، وتشعر أنّ العلي العظيم يناجيك وتناجيه، وأكرم بها من مناجاة!!!

أليس هذا من يسر التشريع؛ من تمام التشريع، من كمال التشريع، أن تتصل بأعظم ما في الوجود، بالقدرة الهائلة المحيطة القوية الجبارة الرحيمة الكريمة، بل أليس من الكمال أن تتصل بالكمال نفسه!! هكذا بكلّ يسر يحدث ذلك: أمر لا يكلّف المرء فوق طاقته، ماء طهور يصبّ على بعض جوارحك ليطلقها في عالم الكمال؛ فإذا بها تتلاشى فيه؛ تذوب فيه، فلا تغدو الجوارح إلاّ أقطاعاً من روحك تناجي الكمال المطلق!.

بالله عليك! بالله عليك! أليس هذا هو العالم الذي تطمح أن تحلّق النفوس في علياه، نعم في علياه، إنْ كان ثمّة كمال تتوق إليه الأرواح في غير هذا فهي واهمة واهمة.

وماذا! أيضاً: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾: لمسة ساحرة تقرّ بحاجة هذا المخلوق الجسدية، تعقبُ الكلام على تلك الصلة؛ وما فيها من عالم مؤنس للروح؛ والعجيب في هذه اللمسة أنها ما تلبث أن تعيدك إلى عالم الطهر، فالغسل طهر من الجنابة؛ والنفس دون هذا الطهر لا يمكن لها أن تتصل بالله! أرأيت إلى هذا التّنقّل في عالم الكمال: وضوء يعدُّ الروح للاتصال بعالم الملكوت الأعلى، ثم قيام إلى الصلاة، إعداد يسير للاتصال بالكمال المطلق؛ لا تكليف فيه، ولا عسر، ولا مشقّة؛ ثم إقرار بفورة الدم واللحم يعقبها الجنابة، والجنابة يعوزها الطهر، والطهر يعيد الروح مرّة أخرى إلى مناجاة الكمال، بل إنّ هذا التقلّب الذي يُراعي أطوار النفس هو الكمال والتمام.

ومن مواكبة الكمال هذا الخطاب:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

بيانٌ يُراعي أطوار هذا المخلوق الغريب العجيب، هذا المخلوق الذي تراه في لحظة يعلو ويستكبر ويتجبر، وفي لحظة أخرى تراه غاية في الضعف؛ هذا البيان الكريم الذي يواكب حاله في ضعفه وقوّته يعكس مدى معرفته به معرفة دقيقة؛ معرفة تامة، معرفة لا يمكن أن يطيقها بشر؛ هذا الكائن المعقد التركيب جسداً ونفساً وروحاً؛ لا يعرف أغواره إلاّ باريه؛ باريه الذي يُراعي كلّ أطواره، فيعطي لكل طور الحكم الذي يناسبه؛ فإنّ دبّ به مرض، أو كان على سفر، أو قضى حاجته، أو لامس النساء وليس ثمّة ماء؛ فالأمر يسير هيّن: التيمم من صعيد طهور طيّب بمسح الوجوه والأيدي، وينتهي كلّ شيء؛ فالله لا يريد بنا عسراً؛ كلّ ما يريده هو الطهر؛ وطهارة الجسد هي الجسر الذي يوصل إلى طهارة الروح؛ وطهر الروح لا يكون تمامه إلاّ عبر الهدى، وبالهداية الحقّة تتم النعمة، فإن ذاق المرء هذا التمام ولج عالم الكمال؛ ولعلّ مفتاحه يكون بالشكر: (وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)، وأتمّ درجات الشكر تكون في الحمد؛ ولذا كان أوّل لفظ للمتصل بالله : (الحمد لله ربّ العالمين).

ومن تمام الكمال في هذا البيان هذا التذكير:

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (٧)﴾ .

فبعد أن أقرّ بتمام هذا البيان وكماله؛ طلب من هذا المخلوق أن يذكر دائماً نعمة الله عليه؛ هو يذكّره؛ لأنه يعلم أنه مخلوق ضعيف يعوزه هذا التذكير؛ وهو تذكير ربطه بالميثاق؛ الميثاق الذي جاء في أوّل السورة الكريمة: ((يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ)، وإذ يذكر المرء هذا الميثاق القائم على السمع والطاعة؛ ويضعه أمامه فهو لا بدّ والحالة هذه واضعٌ كل أمر ونهي أمام ناظريه؛ فتكون التقوى هي المحرّكة لكل سكنة وحركة في حياته؛ فإن أضاف إليها علم الله بما في صدره وقلبه بقيتْ نعمة الهدى الكبرى في روحه وقلبه وعقله ووجدانه؛ ولك أن تتخيّل امرأً ذلك وَسْمُه يعيش في الناس؛ تُرى كيف يكون عيشه وتعامله وعمله؟ وهذا الكائن الذي تتخيّل هو حقاً عاش في زمن؛ بل في الزمن فملأ الأرض نوراً وعدلاً وأنساً وحضارة؛ وما ذاك إلاّ لأنه ذكر نعمة الله، وميثاقه: فأصغى إليه بكلّ جوارحه وروحه فكان منه السمع والطاعة والتقوى.

وبعدُ:

فالكلام يطولُ في تتبع ترابط الآيات، على النحو الذي ظهر، وهذا الربط الخفي الفريد بين آية وأخرى يُطلعُ المرءَ على ربط دقيق بين أوصال النصّ البهيّ، ربط لا تطيقه جسور التخلص في النص الشعري البشري، على شدّة حرص الشعراء على ربط أواصر القصيدة بعضها ببعض، وهو ربط كانت الشعراء توفّق إليه كثيراً، ولكنها في الوقت نفسه كانت تتكلّفه في مواضع، وهو ما جعل النقّاد يخوضون فيه، وينصّون عليه، ولا أريد هنا سوْقَ أمثلة على هذا، فالمجال لا يتسع له، على أنّ الوقوف على كلام النقاد في هذا الباب يسيرٌ سهل؛ إذ يمكن للقارئ أن يُعاوده؛ في البحوث التي تناولت ذلك.

التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/٢٠١٩

اللحن اللغوي في ميزان النقد

سناء الريس *

مُلَخَّص البحث

يتناول هذا البحث بعض ما نُسِبَ للعامة والخاصة من اللحن بالدراسة والتقييم، معتمداً على الحركة النقدية التي أقيمت حول مصنفات لحن العامة كالشروح والردود، ويحاول من خلالها استنباط الأصول التي استند إليها المتقدمون في تصحيح بعض الاستعمالات اللغوية ممّا قدّروا أن له وجهاً مقبولاً، تيسيراً للغة ومراعاة لتطورها على ألسنة الناطقين بها، إذ من الممكن الاستئناس بهذه الأصول لقبول طائفة من الاستعمالات المستحدثة التي وُسمت بأنها أخطاء شائعة، لتوسيع طرائق القول على متكلمي اللغة، وفق قواعد مرتضاة، ومن غير ما شطط.

إنّ ما نراه من فشوّ اللحن ـ أي الخطأ اللغويّ ـ على الألسنة أمر ذو خطر عظيم، ولا سيّما أنّ أخطاء المتكلّمين تمسّ جوانب اللغة كافة، وتعمّ نظامها النحويّ والصرفيّ والدلاليّ والصوتيّ، ومن شأن هذا الضلال اللغويّ ـ إذا استمرّ دون ضابط أو رقيب ـ أن ينأى بأبناء العربية عن أصولها الفصيحة، ويعرّضها مع تطاول الزمن إلى التلاشي والضياع.

* مدرّسة النحو والصرف في كلية الآداب الرابعة بالقنيطرة، جامعة دمشق.

صحيح أن ظاهرة اللحن ليست جديدة، وأن اللحن وجد سبيله إلى ألسنة بعض المتقدّمين، ومنهم فصحاء مشهورون[١]، وأن التصنيف في أخطاء العامّة والخاصة لم ينقطع منذ القرن الثاني الهجري[٢]، بيد أنّ الأوائل ـ خلافاً لما يحدث في أيامنا ـ كانوا يحترزون، ويتحرّجون أشدَّ الحرج من أن يخطئوا في كلامهم، وينبّهون اللاحن ويشدّدون عليه النكير[٣]، وكانت ضوابط الخطأ والصواب واضحة في أذهانهم، فإن ندَّ عنهم شيء من الزلل سهواً، أو سبق إلى لسانهم الخطأ عفواً تراجعوا واعتذروا، وفاؤوا إلى الصواب، ومن ثَمَّة ظلَّ اللحن محدوداً غير فاشٍ ولا عامّ.

أمّا ما يحدث في أيامنا هذه فهو ضرب من الخَلْط والاضطراب في إدراك القواعد والمعايير، وانحراف للسان عن الفطرة اللغوية السليمة، مع تهاونٍ ظاهرٍ في ذلك كلّه، إلى حدّ يجعل اللاحن لا يدرك أنه كذلك، والخطأ اللغويّ ـ على ما نبّه أستاذنا الدكتور مازن المبارك ـ لا خوف منه على بنيان اللغة مادام معروفاً أنه خطأ، وما دام هناك من يردّه إلى الصواب بناء على معايير واضحة جهد أسلافنا لضبطها وإيضاحها وتدوينها ليكون فيها عصمة للسان العربيّ عن الزلل[٤]

وأسباب هذا التهاون والضلال اللغويّ كثيرة، لكنّها تعود على تشعُّبها إلى تراجع المكانة الحضاريّة للأمّة العربيّة، ومعلومٌ أنّ اللغات ترقى بارتقاء الأمم الناطقة بها، وتنحدر بانحدارها، وهذا التراجع هو ما جرّأ أصحاب الدعوات المشبوهة الساعين إلى

---

(١) انظر: البيان والتبيين ٢/٢٢٠.

(٢) من مصنفات اللحن: ما تلحن فيه العوام للكسائي (ت ١٨٩هـ)، وإصلاح المنطق لابن السِّكِّيت (ت ٢٤٤هـ)، وأدب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، والفصيح لثعلب (ت ٢٩١هـ)، ولحن العوامّ للزبيدي (ت ٣٧٩ هـ)، وتثقيف اللسان وتلقيح الجَنان لابن مكي الصقلّي (ت ٥٠١هـ)، ودرّة الغواص في أوهام الخواصّ للحريري (ت ٥١٦هـ)، والمدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان لابن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ)....

(٣) انظر: إيضاح الوقف والابتداء ص: ١٩ وما بعدها.

(٤) انظر مقالته المعنونة: (السخف المأثور في أن الخطأ المشهور خير من الصواب المهجور)، المنشورة ضمن كتابه (نحو وعي لغويّ) ص: ١٩٠. ١٩٥

التخفُّف من الفصحى، وهوَّن من شأن العربيّة في عيون أجيال تسعى إلى إتقان لغات العصر الأكثر سيرورة وطلباً حول العالم.

على أن ذلك لا يعني أن نسلّم بالواقع المتردي الذي آلت إليه حال العربيّة، بل إنه يضع على عاتق المختصين وأصحاب القرار مسؤولية عظمى تتمثّل في إيجاد السُّبُل لحمايتها، والحفاظ عليها، وتعزيز انتماء الأبناء إليها، إذ هي أوثق مقوِّمات هويتنا ووجودنا.

ولا غنى عن الإلحاح على بيان الخطأ والصواب، ورصد الأخطاء الشائعة وتصويبها في كلّ عصر ، وثمّة حركة تأليف مستمرّة في هذا الجانب، وهذا يدعو إلى الاطمئنان(١).

لكنّنا نقول إنّ المبالغة والتشدُّد في التخطئة ممّا لا يفيد، وربما أدّى ذلك إلى عكس النتائج المرجوّة، ولعلّه من المستحسن التوسُّع في إقرار الصواب وتضييق دائرة الخطأ على أن يكون ذلك وفق قواعد مرتضاة، لا تخرج عمّا هو مقبول لغويّاً، طلباً للتيسير، ومراعاة لتطوُّر اللغة وتجدُّد أساليب استعمالها على ألسنة الناطقين بها.

والدعوة إلى التيسير قديمة صرّح بها الشهاب الخفاجي (ت ١٠٦٩هـ) في شرحه على درة الغواص، قال ـ بعد أن ساق حججه في إجازة إدخال (ال) على (كافّة) وإن لم يرد ذلك في كلام العرب، خلافاً للحريري (ت ٥١٦) ـ : « لأنّا لو اقتصرنا في الألفاظ على ما استعملته العرب العاربة والمستعربة حجّرنا الواسع، وعسر التكلُّم بالعربية على مَن بعدهم»(٢).

على أنّنا نؤكد ثانية أن هذا التوسُّع في التصحيح يجب أن يكون مضبوطاً بأصول واضحة ترتضيها اللغة السليمة، وإلّا آل الأمر إلى الانفلات والتضييع، وهو ما لا يرجوه غيور على العربية.

---

(١) من المصنفات المحدثة في هذا الباب: معجم الأخطاء الشائعة لمحمد العدناني، ومعجم أخطاء الكُتّاب للزعبلاوي، وأخطاء العربية المعاصرة عند الكُتّاب والإذاعيّين لأحمد مختار عمر..

(٢) شرحه على درة الغواص (درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها) ٢٠٢

غاية الأمر أن التوسُّع في دائرة الصواب، وضبط الأخطاء الصريحة المتَّفق على فسادها أو استكراهها أدعى برأينا للحفاظ على اللغة وتمكين الساعين إلى التشبُّث بها من مسعاهم دون حرج أو ضيق.

ومن ثمة اختار هذا البحث أن يتلمّس أصول الحُكم بالصحة على المفردات، التي اختطّها بعض المتقدّمين الذين نزعوا إلى التيسير، والمبثوثة في ثنايا شروحهم ونقدهم مصنفات لحن العامّة والخاصّة، لمعرفة ما صدروا عنه في قبول استعمال بعض الألفاظ التي شاعت في زمانهم ممّا وسمه بعضهم بأنّه خطأ لغويٌّ، وصحّحه غيرهم، للاستئناس بذلك في الحُكم على ما يرِد علينا في أيامنا هذه من ألفاظ واستعمالات مستحدَثة.

ولعلّ أهم الأصول التي أشاروا إليها[1]:

١ـ في باب الدلالة:

أ ـ التخفُّف من الفروق المعنوية اليسيرة بين الألفاظ المتقاربة في دلالتها، واستجازة إلحاقها بباب الترادف:

سلّم جمهور علماء العربيّة بوقوع ظاهرة الترادف فيها، فأشار سيبويه (ت ١٨٠هـ) إلى أن مِن كلام العرب « اختلاف اللفظين والمعنى واحد»[2]، وصنّف اللغويّون في «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه»[3]، وعقد بعض المتقدمين أبواباً في مصنفاتهم للألفاظ المترادفة[4]، ومنهم من أشار إلى أنّ الأصل أن يكون لكل لفظ معنى مخصوص، وأن الترادف وقع للحاجة إلى التوسع في اللغة، وهو مظهر من مظاهر

(١) أشار إلى بعض هذه الأصول على نحو مجمل د. أحمد قدّور في كتابه: (مصنفات اللحن والتثقيف اللغويّ حتى القرن العاشر الهجري). انظر: ص: ٦٥ وما بعدها.

(٢) الكتاب ١/ ٢٤

(٣) منهم الأصمعي (ت ٢١٦هـ)، والكتاب حققه ماجد الذهبي، وصدر عن دار الفكر بدمشق

(٤) منهم ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) في تأويل مشكل القرآن ، باب (اللفظ الواحد للمعاني المختلفة)، ص ٤٣٩ وما بعدها.

ثرائها، قال الفارسي (ت ٣٧٧هـ): «اعلم أن اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو الوجه والقياس الذي يجب أن تكون عليه الألفاظ، لأن كل معنى يُختَصُّ فيه بلفظ لا يشركه فيه لفظ آخر، فتنفصل المعاني ولا تلتبس، واختلاف اللفظين والمعنى واحد حسن بعد الحاجة إلى التوسُّع في الألفاظ، وبيِّنٌ أن هذا القسم لو لم يوجد لم يوجد من الاتّساع ما وُجِد بوجوده...»(١)

وذهب جماعة منهم ثعلب (ت ٢٩١هـ) وابن فارس (ت ٣٩٣هـ)(٢) والعسكري (ت ٣٩٥هـ) إلى أنه ما من ترادف في اللغة، وبيّن الأخير حُجّته، فنصّ على أن «واضع اللغة حكيم، لا يأتي فيها بما لا يفيد...» و «..أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعَين من الأعيان في لغة واحدة فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلّا لكان الثاني فَضْلاً لا يُحتاج إليه»(٣)

ومعجمات الألفاظ حافلة ببيان الفروق الدقيقة بين الألفاظ متقاربة المعاني، نحو: الكأس والقدح، والسنة والعام، والعقل واللُّبّ، والعلم والمعرفة....(٤) هذا إلى جانب المصنفات التي أفردت لبيان الفروق في اللغة(٥)

ومع التسليم بأن ليس كل ما عدّوه من المترادف هو كذلك على وجه الحقيقة، وأن منه صفات للشيء كثر استعمالها فصارت مع الزمن اسماً له، وأن مَرَدَّ الترادف في كثير من الأحيان إلى لغات اختلطت، أو مجازات شاعت، أو غير ذلك ممّا عُدَّ سبباً لوقوع هذه الظاهرة(٦)، فإن الاستعمال المتطاول للألفاظ المتقاربة في المعنى يؤول

---

(١) البغداديات ٥٣٣.

(٢) الصاحبي ١١٤. ١١٥، ونقله ثمة عن شيخه ثعلب.

(٣) الفروق في اللغة ١٢

(٤) منها الألفاظ لابن السكيت، وفقه اللغة وأسرار العربية للثعالبي، والألفاظ الكتابية للهمذاني، والمخصص لابن سيدة، وهي مطبوعة جميعاً.

(٥) منها كتاب الفرق لقُطرُب (ت ٢٠٦هـ)، والفرق لابن فارس، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري.

(٦) انظر الترادف في اللغة ص: ٧٩ وما بعدها.

بالفروق بينها إلى التلاشي، فتصبح من قبيل المترادف، أما العودة بها إلى أصولها، ومعرفة دقائق الفروق بينها فأمر عسير، ربما استعصى على المختصين، بَلْهَ العامّة.

وقد أخذ شارحو مصنفات اللحن في مواضع كثيرة على مَن سبقهم تشدُّدَهم في رصد الفروق بين هذا النمط من الألفاظ وتخطئة العامة في ضوء ذلك، ولا سيّما إن كان استعمال العرب الفصحاء ممّن يُحتجُّ بهم قد آل بتلك الألفاظ إلى الترادف.

ومن الأمثلة على ما سلف ما ذهب إليه ابن قتيبة في باب (معرفة ما تضعه الناس في غير موضعه)[1] من التفريق بين (الآل) و(السراب)، قال: «وإنّما الآلُ أوّلَ النهار وآخرَه الذي يرفع كلّ شيء، وأمّا السراب فهو الذي تراه نصفَ النهار كأنّه ماء»[2] وردَّ عليه ابن السِّيد (ت ٥٢١هـ)، قال: «هذا الذي قاله قاله غيرُه، وإنكار من أنكر أن يكون الآلُ السرابَ من أعجب شيء سُمِع به، لأنّ ذلك مشهور معروف في كلام العرب الفصيح»[3]

ثم ساق جملة من الشواهد تؤيّد ما ذهب إليه.

ومن الأمثلة أيضاً ما أخذه الحريري على مَن قال للقائم: (اجلس)، قال: «والاختيار ما حكاه الخليل بن أحمد أن يُقال لمن كان قائماً: اقعُد، ولمن كان نائماً أو ساجداً: اجلس»[4]

قال الخفاجي في تعليقه على ذلك: «هذا، وإن ذكره بعض اللغويّين فقد ورد في الأحاديث الشريفة وفي كلام الفصحاء ما يخالفه..» وساق شواهده من الحديث النبويّ ومن أقوال العلماء في المسألة، ثم قال: «مع أنّ الفرق لو سَلِمَ فإنما هو بحسب

(١) أدب الكاتب ٢١

(٢) المصدر نفسه ٢٨، وهذا الذي ذهب إليه من التفريق بين الآل والسراب قاله ثعلب وابن السكيت والجوهري، انظر: الصحاح أول/ ١٦٢٧، واللسان أول/ ٣٧ وما بعدها.

(٣) الاقتضاب ٢/ ١٧، وسوّى بين الآل والسراب في المعنى الأصمعي، وابن بري. انظر اللسان: الموضع السابق.

(٤) درة الغواص وشرحها ٥١٨

الأصل ومقتضى الاشتقاق، ولتقارب معنييهما وقع كل واحد منهما موقع الآخر وشاع حتى صار حقيقة عرفيّة»[1]

والخفاجي في نصّه السالف يختطُّ أسساً لقبول هذا الضرب من التطور الدلالي في معاني الألفاظ: أولها: أن يكون الفرق في المعنى بين الكلمتين يسيراً بحيث يمكن وقوع إحداهما موقع الأخرى، وثانيها: أن تؤول الكلمتان إلى الترادف في استعمال الفصحاء ممّن يُحتجُّ بهم، والثالث: أن يشيع ذلك حتى يصبح بمنزلة الحقيقة العرفيّة.

فإذا اجتمعت هذه الشروط جاز إدخال الكلمتين في باب المترادف، وإن كان معناهما في الأصل على شيء من التباين، وشهد لذلك التباين اشتقاقهما.

ونظائر المثالين السالفين كثيرة، منها ما أجازوه من استعمال (الظلّ) و(الفيء) بمعنى[2]، وكذا (المائدة) و(الخوان)[3]، و(افترق) و(تفرّق)[4]، و(التتابع) و(التواتر)[5].

على أن ذلك لا يعني القول باستجازة إلغاء الفروق بين الألفاظ المتدانية في دلالتها مطلقاً، وكيف يكون ذلك ودقة التعبير مظهر من مظاهر ثراء العربية التي تتّسم بـ «وفرة الألفاظ الدالة على الشيء منظوراً إليه في مختلف درجاته وأحواله، ومتفاوت صوره وألوانه»[6].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) لهم في الفرق بينهما أقوال منها أن الظلّ يكون بالليل والنهار، ولا يكون الفيء إلا بالنهار بعد الزوال، ومن اللغويين من سوّى بينهما. انظر: تصحيح الفصيح ٤٩٨- ٥٠٠، والفروق في اللغة ٥٦٢، ودرة الغواص وشرحها ٣٦٥، واللسان ظلل/٤١٥.

(٣) قالوا إنها لا تُسمّى مائدة إلا إذا كان عليها طعام، وإلا فهي خِوان، وأجاز الخفاجي أن يستعمل أحدهما بمعنى الآخر مجازاً. انظر: الفروق في اللغة ٥٧٤، ودرة الغواص وشرحها ١٢٠- ١٢١، ٧٤١، واللسان ميد/ ٤١١.

(٤) قيل: التفرُّق للأجسام والافتراق للآراء، والأكثر على التسوية بينهما، انظر: درة الغواص وشرحها ٥١٣. ٥١٤، واللسان فرق/ ٣٠٠

(٥) قالوا التتابع: الاتصال دون فاصل، والتواتر: مع فاصل، قال الخفاجي: «هذا أصل معناه ويشهد له الاشتقاق....لكن ورد في استعمال العرب وضع كل منهما موضع الآخر..» درة الغواص وشرحها: ٦٢. ٦٣، وانظر: تصحيح التصحيف ١٩٦.

(٦) انظر مقدمة تحقيق كتاب (الفروق اللغوية) للعسكري، طبعة دار العلم والثقافة، ص: ٦

ومن الملاحظ أن جملة الألفاظ التي آلت إلى الترادف في لسان العرب ـ على ما يظهر من استقراء كلام الشُرّاح ـ هي تلك التي لا تحمل الفروق اليسيرة بين معانيها قيمة تعبيرية كبرى، ولعلّ ذلك هو السبب الذي جعل تلك الفروق تتلاشى على لسان الناس، في حين بقيت أنماط أخرى من الألفاظ محتفظة بتفرُّدها، من نحو تلك التي تعبّر عن مراتب المعاني كدرجات الشجاعة، والحُبّ، والجوع، والعطش، والكَرَم، والبخل... أو تلك التي تميّز طبائع الأصوات كالحفيف والفحيح والعزيف والهديل، والعويل.... وما أشبه ذلك.

ب ـ استجازة التوسُّع في دلالات الألفاظ إذا كانت الدلالة تصحُّ مجازاً، مع شيوع هذا المجاز فيها:

باب المجاز في العربية واسعٌ، فكثيراً ما يُعمَّم الخاصّ، أو يُخصَّص العامّ، أو تكتسب الألفاظ معاني جديدة [(١)] بناء على ما بين اللفظ وحقيقته اللغوية من صلة.

والحقّ أنه يمكن التمييز بين مستويين من المعاني يكتسبها اللفظ بالمجاز:

المستوى الأول: أن ينال الاستعمال المجازيّ حظّاً واسعاً من الشيوع، حتى يصبح في شهرته ودَوْره على الألسنة بمنزلة الاستعمال الحقيقيّ للكلمة، وقد يصير أشهر منه، وهذا بيّنٌ في ألفاظ من نحو: الصلاة والزكاة والحج والكُفر والنفاق..

والمستوى الثاني: أن يبقى اللفظ محافظاً على مجازيّته، فيستعمله المتكلّم وهو على دراية بأنه يستعيره لغير معناه الأصلي، وكذا يتلقّاه سامعوه، ومن الأمثلة على هذا الضَّرب من المجاز استعارة كلمة (الشفة) ـ وهو مخصوصة بالإنسان ـ لغيره من الحيوان، بل وللمَوات من الأواني والأشياء التي لها عروة تشبه الفم.

وقد استند اللغويون إلى باب المجاز في إجازة كثير ممّا أُدرِج في باب الأخطاء الشائعة، فإذا كانت الدلالة تصحّ على وجه من أوجه المجاز في الكلمة أباحوا الاستعمال وصحّحوه، «فلا يُحكَم بالحَجْرِ في المجاز إلا بالسَفَه»[(٢)].

(١) انظر لحن العامة والتطور اللغويّ ٦٣. ٦٤

(٢) قالها الخفاجي. درة الغواص وشرحها ٤٧٨.

ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه ابن قتيبة[١]، وتبعه فيه الحريريّ[٢] من تخطئة مَن سمَّى الرِّفقة الخارجة إلى السفر (قافلة)، إذ هي مشتقة من (القفول)، فلا تسمى قافلة حتى تؤوب من سفرها.

ولم يرتض الجواليقي (ت ٥٤٠هـ) إدراج هذا الاستعمال في باب الأخطاء فنقل عن الأزهري قوله رادّاً على ابن قتيبة: «وهذا غلطٌ، ما زالت العرب تسمّي الناهضين في ابتداء الأسفار قافلة تفاؤلاً بأن يُيَسِّر الله لها القفول، وهو شائع في كلام فصحائهم»، قال الجواليقي: « والذي قاله الأزهري هو قول ابن الأعرابي»[٣].

وبنحو ما سلف ردّ الخفاجيّ على الحريري.[٤]

ولا يخفى أن تسمية الشيء بما يؤول إليه ضرب من المجاز معروف، زاد حُسنَه في هذا الموضع إخراجهم مالم يقع بمنزلة ما وقع تفاؤلاً، وله نظائر في كلام العرب، منها: تسميتهم الصحراء (مَفازَة) تفاؤلاً لعابريها بالفوز، وتسميتهم اللديغ (سليماً) تفاؤلاً له بالسلامة[٥].

وردَّ ابن دُرُسْتَويهِ (ت ٣٣٧هـ) على من منع استعارة (الشَفَة) لغير الإنسان، قال: «وليس ذلك بمُنكَر في اللغة، وإن كان الأصل في الإنسان، لأنّ أكثر اللغة على التشبيه والاستعارة والاختصار والمجاز، ولو حُظِر ذلك فيها لضاق الكلام علينا، وعَسُرَ البيان عمَّا في نفوسنا، وقد زعم أهل اللغة أن (الشَّفَة) لا تكون إلا للإنسان، ولو عنوا أن هذا العضو لا يكون إلا له لصدقوا، ولكنهم ذهبوا إلى أنه لا يُسمَّى بالشفة أول الفم مَن غيرِه، وذلك خطأ، لأنهم يحظرون بذلك الاستعارة والتشبيه والاشتقاق ومعاني كثيرة مباحة في اللغة، ولو شئنا أن نأتي من الشعر والكلام الذي قد سُميَ فيه بالشفة غير عضو الإنسان لأتينا منه بالكثير لأنه ذائعٌ فاشٍ مشهورٌ»[٦]

(١) أدب الكاتب ٢٤
(٢) درة الغواص وشرحها ٤٣٨
(٣) شرح أدب الكاتب ٩٩، وانظر: تهذيب اللغة ١٦٠/٩
(٤) درة الغواص وشرحها وحواشيها ٤٣٨
(٥) انظر: الأضداد لابن الأنباري ١٠٤ ـ ١٠٦
(٦) تصحيح الفصيح ٥٢٣

فاستعارة اللفظ لغير ما وُضع له مباح في اللغة على ما قرّر ابن درستويه، ومَنْعُه تضييق على المتكلمين، وهو فاشٍ في كلام العرب، ولا ينبغي أن يُدرج مِثلُه في باب الأخطاء اللغويّة.

ومن الأمثلة على استنادهم إلى المجاز أيضاً ردُّ ابن هشام اللَّخْميّ (ت ٥٧٧هـ)على الزُّبيدي (ت ٣٧٩هـ) إذ خطّأ من سمّى المرأة التي مات عنه زوجها (أرملة)، وقال: الأرملة: المحتاجة، قال ابن هشام: «كان ينبغي له ألا يُدخل هذا في لحن العامّة، لأنه قد قال به كثير من اللغويين، وما حكاه بعض أهل اللغة لا تُلحَّنُ به العامّةُ قال ابن الأعرابي رحمه الله: الأرملة: التي مات عنها زوجها، وهذا الذي قاله ابن الأعرابي هو المعروف الذي يستعمله الناس قديماً وحديثاً، واشتقاق الأرملة من (الإرمال) وهو ذهاب الزاد ونفاده...فسُمّيت المرأة التي مات عنها زوجها أرملة لما ينالها في الأغلب من الحاجة وشدّة الحال عند فقد زوجها المنفق عليها والقائم بأمرها»[1] ، وهذا أيضاً مجاز مشهور علاقته السببيّة.

ج ـ استجازة تصحيح اللفظ إذا كان له وجه مقبول في الاشتقاق:

أشارت كتب اللحن إلى ألفاظ شاعت على ألسنة العامّة والخاصّة لحقها التحريف ـ حسب آرائهم ـ في معناها أو لفظها، فعدّوها من الأخطاء التي ينبغي لمتبعي سنن الفصاحة أن يتجنبوها، في حين التمس لها آخرون أوجهاً من الصحة، معتمدين في ذلك على القول إنها مشتقة من جذر مغاير لما قدّر المانعون أنها مشتقة منه، واستشهدوا لما ذهبوا إليه بالمسموع من كلام العرب، وبكلام من سبقهم من العلماء.

---

(١) المدخل إلى تقويم اللسان ٢٤. ٢٥

ومن الأمثلة على ما تقدَّم كلامُهم في قولهم: (فلان يستأهل الإكرام)، وقد منعه ابن قتيبة[١]، والحريري[٢]، والصفدي[٣](ت ٧٦٤هـ)، لأن معنى (استأهل): اتخذ الإهالة، وهي السمن والوَدَك، ولم يمنع ابن برّي (ت ٥٨٢هـ) أن يكون (استأهل) مشتقاً من (أهل)، والمعنى فيه على الصيرورة، أي: صار أهلاً لكذا، كقولهم: (استأسد الرجل) و(استأبر النخل) و(استنوق الجمل)[٤]، وتبعه الخفاجي[٥].

وخطّأ الحريري قولهم للخبيث (ذاعر) بالذال المعجمة، والصواب عنده (داعر) بالمهملة، لأن هذه الكلمة مشتقة ـ حسب قوله ـ من (الدعارة) وهي الخبث، لا من (الذُّعر)[٦].

ولم يمنع الجواليقي[٧]، وابن برّي[٨]، والخفاجي[٩]، أن يكون استعمالهم (ذاعر) صحيحاً، وأنه مشتقٌ من (الذُّعر)، لأن (الذاعر) يَذعَرُ الناس، أي: يخيفهم.

وألمح ابن درستويه إلى أن الاستعمال المحدَث لا مانع من تصحيحه إذا كان له وجه مقبول في الاشتقاق، وإن لم تتكلم به العرب، وذلك في كلامه على ما منعه ثعلب من قول العامة: (أعِرني سَمْعَك)، والصواب: (أرْعِني سَمْعَكَ)، فبيَّن أن قول العامة مأخوذ من العاريّة، قال: « وليس ذلك بخطأ في العربية، وإن كان غيرَ ما تستعمله العرب»[١٠]

(١) أدب الكاتب ٤١٢

(٢) درة الغواص وشرحها وحواشيها ٨٣

(٣) تصحيح التصحيف ٥٥٦.٥٥٧

(٤) درة الغواص وشرحها وحواشيها ٧٣٦، وانظر: تهذيب اللغة ٦/ ٤١٨ـ ٤١٩، والمدخل إلى تقويم اللسان ٢١٤

(٥) درة الغواص وشرحها وحواشيها ٨٣

(٦) المصدر السابق: ١٧٢

(٧) تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة ١٢٩

(٨) درة الغواص وشرحها وحواشيها ٧٤٩

(٩) المصدر السابق ١٧٢

(١٠) تصحيح الفصيح ٥١٨

ونظائر ما سلف من استنادهم إلى الاشتقاق في تصحيح ما خطأه غيرهم كثيرة، منها: تصحيحهم استعمال (سائر) بمعنى جميع[١]، و(تَمَغَّرَ وجهُه) لمن تغيّر وجهه من الغضب[٢]، و(مُكْدٍ) لمن يُكثر السؤال[٣]...

٢ـ في باب بناء الكلمة المفردة:

إن معظم ما أدرجه مصنفو كتب اللحن من أخطاء لغوية ينضوي تحت هذا الباب، إذ أخذوا على أهل زمانهم تخليطهم في بناء الكلمة المفردة، وهذا التخليط ـ على ما يظهر ممّا أوردوه في كتبهم ـ مردُّه إلى قوانين التطور الصوتي التي يحكمها الجهد الأقل، والجنوح إلى المماثلة أو المخالفة، أو إلى القياس الخاطئ أو غير ذلك[٤].

ويمكن تصنيف مآخذهم إلى:

أ ـ أخطاء في ضبط عين الكلمة أو فائها، أو في كليهما، كقولهم: (وتَد) بفتح الدال والصواب على ما ذكروا: (وتِد) بكسرها[٥]، وقولهم : (عجِزتُ) بكسر الجيم،

(١) من أجاز هذا الاستعمال ذهب إلى أنه مشتق من (سار ـ يسير)، وهو عند المانعين مشتق من (السؤر)، أي: البقيّة، ولا يستعمل إلا بمعنى الباقي. انظر: درة الغواص وشرحها وحواشيها ٤٧ وما بعدها، وتصحيح التصحيف ٣٠٢، واللسان سأر/ ٣٤٠ وسير/ ٣٩٠.

(٢) أجازوه على أنه مشتق من (المغْرة)، وهي طين أحمر يُصبَغ به، على تشبيه الوجه المحمرّ غضباً بها، والمانعون على أنه (تمعَّر) بالعين المهملة: أي تغير وجهه واصفرّ من قولهم (مكان أمعر) أي: مجدب. انظر: درة الغواص وشرحها وحواشيها ١٤٨، ٧٤٥، وتصحيح التصحيف ١٩٢.

(٣) اشتقه المجيزون من (الكُدية) وهي صلابة في الأرض، استعيرت للطالب المخفق والمعطي المقلّ، وقال وقال المانعون: إنما هي (مُجدٍ) واشتقاقها من (أجدى) أي: ألحّ في السؤال. انظر: درة الغواص وشرحها وحواشيها ٥٤٦، والمدخل إلى تقويم اللسان ١١٧

(٤) انظر: لحن العامة والتطور اللغوي، ص ٤٠ وما بعدها.

(٥) انظر: أدب الكاتب ٥٣٤، وتكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة ١٠٧، والمدخل إلى تقويم اللسان ٢٠، وتصحيح التصحيف ٥٤٠

والصواب فتحها[١]، وقولهم للطين الذي يُختم به: (طابِع) بكسر الباء، والصواب فتحها[٢]، وقولهم : (ظِفر) بكسر الظاء والصواب ضمها[٣]........

ب ـ إبدالهم بعض الحروف من بعض، كقولهم: (نعق الغراب) والصواب :(نغق)[٤]، و(لُطِخَ الرجلُ بشرٍّ) والصواب: (لُطح)[٥]، و(فقص البيض) والصواب: (فقس)[٦]......

ج ـ تخليطهم في باب الأعجميّ، بتغيير ضبطه أو بنائه أو بعض حروفه، كقولهم: (دِرْهِم) والصواب: (دِرهَم)[٧]، وقولهم: (فُستُق) والصواب: (فُستَق)[٨]، وقولهم: (سَطْل) والصواب: (سَيْطَل)[٩]، وقولهم: (سَلْجَم) والصواب: (شَلْجَم)[١٠].

د ـ صَوْغُهم أسماء الفاعلين والمفعولين كقولهم: (رجل فاطر) والصواب: (مُفطِر) لأنه من الرباعي (أفطر)[١١]، ومثله قولهم: (فلان مهدور الجناية) والصواب: (مُهدَر) من (أُهدِرَ)[١٢]، وعكسه قولهم: (تاجرٌ مُخْسِرٌ) والصواب: (خاسر) من الثلاثي (خسر)[١٣]......

---

(١) انظر: أدب الكاتب ٣٩٨، وتثقيف اللسان ١١٣، والمدخل إلى تقويم اللسان ٣١

(٢) انظر: تثقيف اللسان ١٠٢، والمدخل إلى تقويم اللسان ٢٠، وتصحيح التصحيف ٣٦١

(٣) انظر: أدب الكاتب ٣٩٦، تثقيف اللسان ٩٥، والمدخل إلى تقويم اللسان ٢٩، وتصحيح التصحيف ٣٦٩، وبحر العوّام ٢٣٢

(٤) انظر: أدب الكاتب ٣٨٦، ١٦١، والمدخل إلى تقويم اللسان ٥٩، وتصحيح التصحيف ٥١٩

(٥) انظر: المدخل إلى تقويم اللسان ٣٧، وتصحيح التصحيف ٤٥٤

(٦) انظر: تثقيف اللسان ٦٢، والمدخل إلى تقويم اللسان ٦٠، وتصحيح التصحيف ٤٠٧

(٧) انظر: المدخل إلى تقويم اللسان ٥٤، وتصحيح التصحيف ٢٥٦، وبحر العوّام ١٨

(٨) انظر: تثقيف اللسان ٩٤، والمدخل إلى تقويم اللسان ٦٠، وتصحيح التصحيف ٤٠٥

(٩) انظر: المدخل إلى تقويم اللسان ١٥، وتصحيح التصحيف ٣١٢

(١٠) انظر: درة الغواص وشرحها وحواشيها ٧٧، والمدخل إلى تقويم اللسان ٤٦، وتصحيح التصحيف ٢٠٢، والشلجم: اللفت.

(١١) انظر: تثقيف اللسان ١٣٤، والمدخل إلى تقويم اللسان ٦١. ٦٢

(١٢) انظر: تثقيف اللسان ١٣٤، والمدخل إلى تقويم اللسان ٦٢

(١٣) انظر: تثقيف اللسان ١٣١. ١٣٢، والمدخل إلى تقويم اللسان ٦٢

هـ ـ ولهم مآخذ أخرى مختلفة، منها ما يتصل بالتضعيف والتخفيف، كقولهم: (العارية) والصواب: (العاريّة)[1]، وقولهم: (البازيّ) في (البازي)[2]، أو بتخفيف الهمز الهمز على غير قياس، كقولهم: (لَبوَة) في (لَبُؤَة)[3]، أو بالتأنيث والتذكير، كتأنيثهم (سكران) على (سكرانة) والصواب: (سَكْرَى)[4]، أو بالجموع كجمعهم (ريح) على (أرياح) والصواب: (أرواح)[5].....

أما مَنْ قَبِل الألفاظ المنصوص عليها سالفاً ونظائرها كما نطقتها العامّة، ولم يرتض إدخالها في باب اللحن فحجَّتُه أنها لغات مسموعةٌ عن العرب، مرويّةٌ عن الثقات من أهل اللغة، وهم ـ مع تسليمهم أن أكثرها مرجوح، وأن ما صحّحه العلماء واقتصروا عليه هو الأفصح ـ لا يجدون ذلك موجباً لتلحين العامّة، قال ابن هشام اللَّخمي صاحب المدخل إلى تقويم اللسان: «وإذا كان في الكلمة لغتان وكانت إحداهما أفصح من الأخرى فكيف تُلَحَّنُ بها العامّةُ وقد نطقَت بها العرب؟ وإنّما تُلَحَّنُ العامَّة بما لم يتكلَّم به عربيّ»[6]، وقال في موضع آخر: «و (أَكْنَيْتُه) فهو (مُكْنِيّ) ليست بالفصيحة، إلا أنها ليست بخطأ، ولا يجب أن تُلحَّن بها العامَّةُ لكونها لغةً مسموعة، ومن اتّسع في كلام العرب ولغاتها لم يكد يلحِّن أحداً»[7]، ونقل عن الخليل (ت ١٧٠هـ) قوله: «لغة العرب أكثر من أن يُلَحَّنَ متكلِّم»[8].

---

(١) انظر: تثقيف اللسان ١٣٥، والمدخل إلى تقويم اللسان ٥٦، وتصحيح التصحيف ٣٧٢

(٢) انظر: المدخل إلى تقويم اللسان ٧٦

(٣) انظر: المخل إلى تقويم اللسان ٧٢، وتصحيح التصحيف ٤٥١

(٤) انظر: أدب الكاتب ٦٢١، وتثقيف اللسان ٧٧، وتصحيح التصحيف ٣١٥، وبحر العوّام ٩٩-١٠١

(٥) انظر: درة الغواص وشرحها وحاشيتها ١٩٠، وتثقيف اللسان ٧٤، والمدخل إلى تقويم اللسان ٢١، ٢١، وتصحيح التصحيف ٩٤، وبحر العوّام ٢٤١.

(٦) المدخل إلى تقويم اللسان ٤١

(٧) المصدر نفسه ٢٨

(٨) نفسه الموضع السابق.

فمذهب المجيزين، على الجملة، يتلخَّص في قبول اللفظ الشائع إذا كان له سندٌ من لغات العرب، وإن كان ليس بالمشهور، مع النصّ على الأفصح، وعدم الاعتداد بما شاع على ألسنة الخاصّة والعامّة «ممّا لا يحتملُ التأويل ولا عليه من لسان العرب دليل»(١).

ولا ريب في أن الأخذ بالمرجوح والعدول عن الأفصح مبدأٌ ينبغي الاحتراز عند الأخذ به، إذ إن الاتكاء عليه دون تمحيص يفتُّ في بنيان اللغة، ويقوّض أركانها، فمبنى القواعد على الأخذ بالأكثر ، واطِّراح القليل والشاذّ وعدّه ممَّا يُحفظ ولا يُقاس عليه، وأخذاً بأسباب الحيطة والحذر بنى كثير من مصنفي كتب اللحن مصنفاتهم على الأفصح، وخطّؤوا ما عداه، قال الجواليقي: «واعتمدتُ الفصيح من اللغات دون غيره، فإن ورد شيء ممّا منعتُه في بعض النوادر فمطّرح لقِلَّته ورداءته، فقد أُخبرت عن الفراء أنه قال: واعلم أن كثيراً ممَّا نهيتُك عن الكلام به من شاذّ اللغات ومُستَكْرَهِ الكلام لو توسَّعتُ بإجازته لرخَّصت لك أن تقول: (رأيت رجلان)، ولقلتُ: (أردتَ عَنْ تقولَ ذاك)، ولكن وضعنا ما يتكلّم به أهل الحجاز، وما يختاره فصحاء أهل الأمصار....»(٢)

بيد أنّ عرض ما قبله المجيزون في باب بناء الكلمة المفردة على ميزان التدقيق يظهر أن آراءهم لا تخلو من وجاهة، ولا سيَّما في زمننا الذي شاع فيه اللحن الصريح وفشا.

فضبط فاء الكلمة أو عينها لا يخضع لقياسٍ مُطّردٍ يمكن اعتماده في معظم الأحوال، وهو موضعٌ بابه السماع، وللعرب فيه لغاتٌ، بلغت في بعض الألفاظ ستًّا(٣)، وقبول اللغات التي وُسِمَت بأنها أضعفُ مِن غيرها لا يقوِّض قاعدةً أو ينقضُ

(١) هذا عنوان باب في المدخل إلى تقويم اللسان ١١١

(٢) تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة ٤٥. ٤٦

(٣) انظر أدب الكاتب ٥٧٥

قياساً، ومثله باب الإبدال، وعِماده تغيير حرف إلى آخر قريب منه في المخرج أو الصفة، وهو محكوم بعادات لهجية، وبقوانين تطور الأصوات التي سبق أن أشرنا إليها، ولغات العرب فيه كثيرة حتى إن مصنفات أُفرِدَت لجمعها وحصرها(١)، والقول بتصحيح اللغة المرجوحة ليس بدعاً استحدثه نقّاد مصنفات اللحن، فالمتقدّمون على مثله، وقد صرَّح به ابن جني (ت٣٩٢هـ) ـ وهو من هو في علم اللغة ـ وأكّده في غير موضع ، فلو أن إنساناً استعمل لغة قليلة عند العرب: «لم يكن مخطئاً لكلام العرب، لكنه كان يكون مخطئاً لأجود اللغتين....وكيف تصرَّفت الحال فالناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيبٌ غير مخطئ، وإن كان غيرُ ما جاء به خيراً منه»(٢)، وقال في موضع آخر: «...وكذلك عامّة ما يجوز فيه وجهان أو أوجه، ينبغي أن يكون جميعُ ذلك مُجوَّزاً فيه، ولا يمنعك قوة القويّ من إجازة الضعيف أيضاً، فإن العرب تفعل ذلك، تأنيساً لك بإجازة الوجه الأضعف، لتصحَّ به طريقُك، ويرحب به خناقك إذا لم تجد وجهاً غيره»(٣)

ولباب الأعجمي في العربيّة خصوصيّة وسعة في التصرُّف، وقد تَسَمَّح فيه كبار علمائنا، إذ إن ألفاظه ليست في الأصل من كلام العرب، ولا ألفة لهم به، ولا أدلَّ على ذلك من قول الأصمعيّ (ت ٢١٦هـ) في بعض الكلام الأعجمي، وهو قولهم: (السِّرْجِين): «هو فارسيٌّ، لا أدري كيف أقوله، وأقول: (الرَّوْث)»(٤)، فإذا نُقلت الألفاظ الأعجمية إلى العربيّة خلّطوا فيها، ونطقوا بها على أوجه مختلفة، قال أبو عليّ الفارسيّ: «وإذا جاز للعرب أن تُخلِّطَ في العربيّ وهو من لغتها، فكيف يكون ـ ليت شعري ـ فيما ليس من لغتها»(٥).

(١) أشهرها كتاب الإبدال لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ)

(٢) الخصائص ٢/ ١٢

(٣) المصدر نفسه ٣/ ٦٠

(٤) نقله ابن قتيبة في أدب الكاتب ٤٠٣

(٥) نقله ابن جني في المحتسب ١/ ٨٠

أما باب أسماء الفاعلين والمفعولين فمبنى الخلاف فيه على الفعل الذي يشتقون منه الاسم، وأخطاء العامّة فيه مدارها على صياغتهم المشتقّ من الثلاثيّ كأنّه مشتقٌّ ممّا هو فوقه، أو العكس، ولا تزال مثل هذه الاستعمالات تَرِدُ علينا في يومنا هذا، وإليها مردُّ كلامهم على: (هامّ ومهمّ)، و(مُصان ومَصون)، و(شائن ومُشين) ، و(باهر ومُبهر).....

على أنّ هذا الباب يحتاج إلى مزيد من الفحص والاستقراء، فمعظم المآخذ فيه تتصل بالتخليط بين (فَعَلَ وأفعَلَ) و(فَعَلَ وفعَّلَ)، ومعلوم أنه يكثر في لسان العرب استعمال كل زوج من الأبنية السالفة بمعنى الآخر، ومن ثمة كثرت التصانيف التي تناولتها، وبيَّنت ما استُعمل منها باتفاق معنى[1].

ولعلّ هذه المصنفات لم تستوف كل ما ورد من ذلك في كلام العرب، لذلك فلا غنى عن استقراء المعجمات وما سوى ذلك من الموروث اللغوي من أجل حصر هذه الأفعال، وتصحيح ما يَرِد علينا من اشتقاقات في ضوء ذلك أو تخطئتها.

ولا ريب أن إعادة النظر في باب الأخطاء الشائعة، والتوسع في دراسة الأصول التي يجدر اتباعها فيه على الجملة يحتاج إلى مزيد من البحث والاستقصاء.

---

(١) انظر مثلاً: فعلت وأفعلت للسجستاني ٨٢ وما بعدها، وأدب الكاتب ٤٣٣ وما بعدها، ٤٦١، وفعلت وأفعلت للزجاج ٥٠ وما بعدها.

المصادر والمراجع

١- الإبدال لأبي الطيب اللغوي، تحقيق: عز الدين التنوخي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٦٠م.

٢- أدب الكاتب لابن قتيبة، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٢م.

٣- إصلاح المنطق لابن السكيت، شرح وتحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٥٦م. الأضداد لأبي بكر بن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت ١٩٨٧.

٤- الاقتضاب في شرح أدب الكُتَّاب لابن السيد البطليوسي، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.

٥- الألفاظ لابن السِّكِّيت، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٩٩٨

٦- إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لابن الأنباري، تحقيق: محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧١م.

٧- بحر العوّام فيما أصاب فيه العوام لابن الحنبلي، تحقيق: د. شعبان صلاح، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٧.

٨- البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٩٨

٩- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق، السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٤م.

١٠- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان لابن مكّي الصِّقِلّي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠.

١١- الترادف في اللغة لحاكم مالك لعيبي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠.

١٢- تصحيح التصحيف وتحرير التحريف للصفدي، تحقيق: السيد الشرقاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧.

١٣-تصحيح الفصيح وشرحه لابن درستويه، تحقيق: د. محمّد بدوي المختون، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٨.
١٤-تكملة إصلاح ما تغلط فيه العامة للجواليقي، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار البشائر.
١٥-تهذيب اللغة للأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر والدار المصرية للتأليف والترجمة.
١٦-الخصائص لابن جني، تحقيق محمّد علي النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.
١٧-درة الغواص وشرحها وحواشيها وتكملتها، تحقيق: عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، دار الجيل، بيروت ١٩٩٦.
١٨-شرح أدب الكاتب للجواليقي، تحقيق: د. طيبة حمد بودي، مطبوعات جامعة الكويت ١٩٩٥.
١٩-الصاحبي لابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
٢٠-الفرق لابن فارس، تحقيق: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض ١٩٨٢.
٢١-الفرق في اللغة لقطرب، تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، مكتبة الثقافة الدينية.
٢٢-الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، مؤسسة الرسالة، بيروت ٢٠٠٢.
٢٣-الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
٢٤-فقه اللغة وسر العربية للثعالبي، تحقيق: د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا ٢٠٠٠
٢٥-كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.

٢٦-لحن العامّة والتطور اللغوي، تأليف: د. رمضان عبد التواب، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة ٢٠٠٠

٢٧-المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة ١٣٨٦هـ.

٢٨-المخصص لابن سيده، بولاق ط١، ١٣١٦هـ

٢٩-المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان لابن هشام اللخمي، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٥.

٣٠-مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري، تأليف: د. أحمد قدّور، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية ١٩٩٦.

٣١-نحو وعي لغويّ، د. مازن المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩.

الأداءُ والتّنغيم في الحفظِ والتّفهيم (لسانيّاً وتراثيّاً)

د. أسماء ياسين رزق(*)

انقدحت شرارة هذا البحث عند الباحثة عندما سمعتْ بقصّة الطفل الذي تعرَّض لحادث اصطدم فيه نصفُ دماغه الأيسر صدمة عنيفة دمّرته، ففقد ذاكرته، وكان للأناشيد التي يحفظها دور في استعادته القدرة على الكلام، فكيف ذلك؟

هل للموسيقا والألحان في الأبحاث اللسانية التطبيقية المعاصرة دور في الحفظ والإفهام، وما موقع جهود العرب في هذا المجال؟

تقوم الدِّراسات اللغويّة بمعظمها على ما هو مدوَّن مكتوب، في حين تفتقر دراسة المنطوق إلى المصادر والمراجع لافتقار الدّارس إلى مدوّنات صوتيّة.

ويزيد من أهمّية دراسة المنطوق أنّ اللغات العالميّة بالأصل نشأت منطوقة [١]، وتدوين اللغات جاء في مرحلة ثانويّة متأخّرة، فدراسة المرحلة الأساسيّة أولى وأوجب.

والتنغيم هو أحد الملامح السيميائية للكلام، وأحد المصطلحات التي ترد في علم الأصوات، ويهتم به معلمو اللغات ويلقّنونه للدارسين عند تعليمهم اللغات، وهو

(*) دكتوراه في اللّسانيّات الحديثة-قسم اللّغة العربيّة.

(١) نظرية تشومسكي اللغوية ٤١.

مجموع التغيّرات التي تحدث في درجة نغمة الصوت في الكلام والحديث المتواصل، هذا الاختلاف في النّغمة يحدث نتيجة لتذبذب الأوتار الصّوتية، فهو بذلك نوع من أنواع موسيقا الكلام.

وتكثيف الأصوات وتموُّجاتها وحدَّتها مع إكسابها لوناً من اللحن والنغم والتمطيط ينشأ عنه الغناء، وهو نوع آخر لموسيقا الكلام.

فهذان النوعان ممّا يُعنى البحث هذا بالوقوف عليهما؛ ومن هنا كان هذا البحث يمثّل نقطة التقاء الفونيتيك بالفونولوجيا؛ لأنَّ التنغيم من ضمن علم الأصوات التشكيلي (الفونولوجيا)، ولكنّه سيُدرس من زاوية تصبغه بصبغة علم الأصوات النطقي (الفونيتيك) حين يربطه بالحادثة العضويّة التي تعرَّض لها الطفل المذكور.

ومن المعروف الآن أن علم الأصوات يدرس الصوت اللغوي وفق محورين اثنين هما: [1] phonetics محور الوصف والتحديد؛ ومجاله علم الأصوات العام، ويندرج تحته علم الأصوات النطقي.

phonology محور الوظيفة؛ ومجاله علم الأصوات التركيبي أو الوظيفي أو التشكيلي، ويندرج تحته التنغيم.

والهدف من هذه الدراسة الكشف عن ماهيّة النوعين المذكورَين من الموسيقا، والدرجة التي بلغ بها اللسانيون في خدمتهما، وآخر اكتشافاتهم الحديثة، ثمّ الرجوع إلى الميراث الفكريّ العربيّ للبحث عن جهود العرب الصوتيّة حاليّة كانت أو مقاليّة لمعرفة ما لكلٍّ قوم وما عليهم، وهل في جهود العرب ما يُضاهي جهود اللسانيين اليوم؟

الجديد في البحث إذاً:

١ ـ أنه يسلِّط الضوء على ذلك الفرع الجديد من علم الأصوات الذي اكتُشِف تطبيقيّاً عقب حادثة ذلك الطفل، ولم يُنظَّر له بعدُ في كتب اللسانيات المتداولة، وهو علم الأصوات العصبي الدماغيّ العضوي –إن صحَّت التسمية– وإن كانت النظريّات

(١) ملامح الصوتيات التركيبية عند ابن جني، المقدّمة.

اللسانية التركيبيّة كالتوليديّة أجادت وأبدعت في ربط اللسانيات التركيبية بالجانب العصبي الدماغي، بل وفي إنشاء نظريّة كاملة على أساسه، غير أنّه لم يلج الدراسات الصوتيّة اللسانيّة التنظيريّة بعد، وإن ولج فبإشارت وتلميحات لا على أنّه فرع واضح رئيسيّ من أفرعها.

٢ ـ أنّه يقف في نقطة تقاطع علم الأصوات العصبي الدماغي العضوي –وهو من الفونيتيك– مع علم الأصوات التركيبي –وهو من الفونولوجيا– فيدرس التنغيم من حيث أثرُه على استرجاع ذاكرة طفل مفقودة، ويقابلها على حال العرب وواقعهم الصوتي وجهودهم في نواحٍ مشابهة.

أولاً: الأداء والتنغيم في اللسانيات الحديثة:

يندرج هذا النوع من الدراسة اللسانية تحت علم الأصوات، وقد وضّح اللسانيون المحدثون بادئاً مصطلحات ومفهومات قدّموا بها الدرس الصوتي، مدارها حول مصطلحين أساسيَّين حصل خلاف بين الدارسين وتطوُّرٌ في مفهومهما الخاص، هما:

phonologie & phonetique

الفونيتيك والفونولوجيا.

وقد تطوّر مفهوم الفونيتيك من سوسير إلى مدرسة براغ، إلى أن صار يُعنى به في الدراسات الإنكليزية والأمريكية العلم الذي يدرس الأصوات الكلامية ويصنفها ويحللها من غير إشارة إلى تطورها التاريخيّ، فهو بذلك فرع من اللسانيات الوصفية.

وكذا يُقال فيما يخصُّ مصطلح الفونولوجيا، فقد استعمله سوسير لدراسة آلية النطق، بخلاف مدرسة براغ التي جعلته فرعاً لسانياً يعالج الظواهر الصوتية من ناحية وظيفتها اللغوية، إلى أن عَنت به الدراسات الإنكليزية والأمريكية دراسةَ تاريخ الأصوات والوقوفَ على التغيرات التي تحدث في أصوات اللغة نتيجة تطورها.

فالفرق بين المصطلحين إذاً يكمن في الدرس التاريخي وعدمه، فالفونيتيك علم يدرس الأصوات الكلامية بمعزل عن تطورها التاريخي بخلاف الفونولوجيا.

ثمَّ استقرَّ الدارسون على أنَّ الفونولوجيا علم لساني يختص بدرس أصوات لغة معينة للوصول إلى طرق ائتلافها ونظام تركيبها وما يتصل بها من فروق، ويسمى: علم الأصوات التشكيلي[١].

وصار يسمى الصوتميّة[٢]، وهو علم يرجع في نشأته إلى تروبتسكوي.

لكنَّ دارسين آخرين لم يفرِّقوا بين الفونيتيك والفونولوجيا؛ لأنَّ أحدهما يتكئ على الآخر، وهما يتناولان مادة بحث واحدة هي الأصوات، لذلك جُمعا معاً تحت أحد المصطلحين: الفونيتيك أو الفونولوجيا[٣].

وأقترح أن يطلق على الفونيتيك: علم الأصوات المفردة، لأنّه يدرس كل صوت على حده.

وعلى الفونولوجيا: علم الأصوات المركّبة، لأنّه يدرس الأصوات في ظواهر صوتية لا تنشأ عن المتكلم إلا بمضامّة صوت إلى صوت، وإلا في سياق الكلام، كالنبر والتنغيم.

واستقرَّ اللسانيون اليوم على إطلاق مصطلح علم الأصوات العام على الفونيتيك، ومصطلح علم الأصوات التركيبي على الفونولوجيا.

أفرع علم الأصوات (الفونيتيك):

يتفرَّع هذا العلم إلى أربعة أفرع[٤]:

١ ـ علم الأصوات النطقي الفيزيويوجي: ويدرس مخارج الحروف وصفاتها وطريقة نطقها.

(١) مبادئ اللسانيات ١٣٩.

(٢) مبادئ اللسانيات ٧٣.

(٣) مبادئ اللسانيات ٧٠.

(٤) علم الأصوات ٤٢، مبادئ اللسانيات ٧٤.

٢ ـ علم الأصوات الفيزيائي السمعي: ويدرس الموجات الصوتية الصادرة عن جهاز النطق، وانتقالها إلى الأذن، والعوامل الفيزيائية المؤثرة في ذلك.

٣ ـ علم الأصوات السمعي الإصغائي: ويدرس جهاز السمع عند الإنسان، ويحلِّل العملية السمعية، ويوضح ماهية الإدراك السمعي وأثره في وصف الأصوات.

٤ ـ علم الأصوات التجريبي أو المعملي: ويدرس خصائص الأصوات الكلامية باستخدام الأجهزة وصور الأشعة وغير ذلك.

فرع جديد واكتشاف جديد:

ومؤخراً اكتشف لسانيون أمريكيّون باعتماد حادثة طبيّة –ستُذكَر بعد قليل– فرعاً رابعاً للفونيتيك يضيف الدراسة الفيزيولوجيا العصبية والدماغية إلى الدراسة الصوتية، ولولا هذه الإضافة لظلَّت دراسة علم الأصوات قاصرة مفتقرة إلى الدقة والحداثة.

فالعصر اللساني الحالي عصر ربط اللغة بالفكر، وقد تجلّى ذلك أكثر ما تجلّى عند علماء المدرسة التوليديّة، ومن اسمها يتّضح دور العقل في اللغة، فهي تهتم برصد تولُّد اللغة في الذهن وانبثاقها قبل أن تهتم بالمنطوق الخارج من اللسان(١)؛ يقول تشومسكي: «ينبغي أن نفكِّر في معرفة اللغة بوصفها حالةً معيَّنة للعقل/ الدماغ، عنصراً ثابتاً نسبيّاً ضمن الحالات العقليّة العابرة، وأن نفكّر فيها أيضاً كقدرة من قدرات العقل يمكن تمييزها، هي قدرة اللغة بخصائصها وبنيتها ونظامها، التي هي وحدة من وحدات العقل»(٢).

ومن انطلاقهم من العقل البشري تغدو دراستهم اللغةَ دراسة تهدف إلى الوصول إلى نحو كلّي عالميّ كونيّ لا يختلف فيه صاحب لغة ما عن غيره؛ لأنّ دماغ المتكلِّمين

(١) انظر المعرفة اللغويّة ٨٣، ٥٤، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١٠٧، ١١٩.

(٢) المعرفة اللغويّة ٦٨.

بأسرهم واحدٌ، ومن هنا عرَّف تشومسكي النّحو الكلّي بأنّه «فَنٌّ أو تقنيّةٌ تُبرِزُ كيف تُحقِّق لغاتٌ ما المبادئَ العامّة للعقل الإنسانيّ»[١]

الحادثة التي انبثق عنها الاكتشاف:

تروي عالمةُ اللسانيات الأمريكيةُ د.سهير السكّري[٢] في مقابلةٍ لها تلفزيونيةٍ لها عام ٢٠١٤ [٣] حادثةً واقعيةً عُرِضَت عليها عندما كانت تدرس علم النفس في جامعة جورج تاون، إذ تعرَّض طفلٌ عمره ثماني سنوات لحادث خطير، تحطَّم فيه الجزء الأيسر من مخِّه، ففقد ذاكرته وفقد القدرة على الكلام، لكنّه كان يتذكَّر الأناشيد والأغاني فقط، ممّا دعا هذه الباحثةَ بالتعاون مع فريق من المتخصصين إلى أن جرَّبوا توظيفَ مفردات الأغاني التي يحفظها في استعادة ذاكرته وقدرته على استعمال تلك المفردات مجدَّداً في إنشاء جمل جديدة، وبعد تطبيق ذلك في برنامج عمليّ متواصل على ذلك الطفل عاد إلى طبيعته واستعاد قدرته على الكلام عن طريق اعتماد الجزء الأيمن من المخ وحده.

هذه الحادثة كانت الحاديةَ بتلك الباحثة الأمريكية إلى أن تبتكر طريقة في تعليم طلابها في جامعة جورج تاون اللغةَ العربية بتعزيز دور النصف الأيمن من المخ وحده واعتماده إلى أبعد مدى، وذلك بتحويل قواعد تلك اللغة أو شواهدها إلى أغاني ملحَّنة، وكانت المفاجأة نجاحَ تلك التجربة ولقيانها القبول في نفوس الطلاب، فحفظوا درس القواعد عن ظهر قلب من أول ثلث ساعة في المحاضرة وكأنهم يعرفونه من قبل، حتى إنّهم استغنوا عن التدريب العمليّ عقب المحاضرة في الساعات المخبرية التطبيقية

(١) المعرفة اللغوية ٥١.

(٢) أمريكية من أصل عربي، أكاديمية متخصصة في اللسانيات وعلم النفس والذكاء اللغوي، وأستاذة اللغويات في جامعتي نيويورك وجورج تاون في واشنطن، ومبتكِرة طريقة تعليم اللغة بالألحان والموسيقا، ومترجِمة معتمَدة في الأمم المتحدة.

(٣) مقابلة تلفزيونية موضوعها تنمية ذكاء الطفل، أدخل الرابط التالي على الشابكة: https://www.youtube.com/watch?v=LdHEc679s-k

الثلاث على ما جرت به العادة في جامعتهم، وكانت هذه أول مرة يستغنون بها عن ذلك.

والمفاجأة الأخرى أنَّ الطلاب بعد ثلاثة أشهر من سماعهم تلك القواعد والشواهد الملحَّنه صاروا مقتدرين على أداء مسرحية فيما بينهم يستعملون فيها التراكيب العربية التي تعلموها في سياقات مناسبة، بل ويرتجلون تركيب مشابهة ارتجالاً.

وقد طبَّقت الباحثة هذه التجربة على ثلاث لغات.

ومن حينها افتتحت د. السكّريّ استوديوهاً خاصاً لذلك الغرض وجلبت فرقة خاصة للغناء والتلحين والعزف.

وتوصَّلتْ إلى يقين بأنَّ تعلُّم اللغة سيكون من الصعوبة بمكان على المتعلِّم مادام يزاحم اللغة الأم لديه، أي مادام يتلقّاه في الجزء الأيسر من المخ، وهو الجزء المسؤول عن المنطق؛ لذا فمن الأيسر والأجدى نفعاً أن تهرب من هيمنة اللغة الأم وسلطانها على المخ، فتعلِّمه في الجزء الأيمن من المخ المسؤول عن الخيال والعواطف، فهنالك لا تنازعه اللغة الأم.

صلة البحث بهذه الحادثة:

ومن هنا عُني هذا البحث بالنظر في ذلك القسم الحديث من علم الأصوات، والنقطة التي يعالجها هذا البحث نقطة تقاطع بين الفونيتيك والفونولوجيا.

وذلك بانتخاب قضية الموسيقا والتنغيم في الأداء الكلامي، وعلاقتهما بالدماغ والذاكرة، ويكون نظره من الناحية التطبيقية التجريبية الواقعية التي توصلت إليها أحدث الدراسات في أمريكا، غيرَ مُغفل التنظير اللسانيّ لهذه المسألة.

فالموسيقا تنمّي جزأي المخ معاً، ولذا فإنَّ اليابانيين يُعلِّمون الطفل العزف على الكمان من عمر سنتين(١)، ووجد الدارسون أنَّ سماع الموسيقا ينشِّط الجزء الأيمن من المخ وينمّيه، وأنَّ الناس الذين لا يتقنون العزف يعيشون على نصف مخِّهم فقط، لأنّهم

(١) مقابلة تلفزيونية موضوعها تنمية ذكاء الطفل، ان الرابط التالي على الشابكة: https://www.youtube.com/watch?v=LdHEc679s-k

عاجزون عن تحريك اليدين معاً أي تنشيط نصفي المخ معاً، فالذي يتعلَّم الموسيقا يستطيع تلقائياً أن يقرأ النوتا، وفيها ينظر بعينه اليسرى إلى الأسطر الخمسة العليا، ويعزفها بيده اليمين، وينظر بعينه اليمنى إلى الأسطر الخمسة السفلى ويعزفها بيده اليسرى، والذي يدرِّب الطفل على أن يقرأ بعينه اليمنى شيئاً وبعينه اليسرى شيئاً آخر، ويعمل بيده اليمنى شيئاً وباليسرى شيئاً آخر يكون قد نمّى نصفي مخِّه معاً.

فعمل الباحثة د. السكّريّ المذكور كان من أحدث الأعمال في مجالها التطبيقي، وغيرها من الباحثين أيضاً أقاموا أبحاثاً ميدانية في مجال الأصوات والتنغيم والنبر.

فمن ذلك عمل الباحثَين المدرِّسَين في جامعة كولونيا بألمانيا مارتن غريك وستيفان بومان بحثاً اختبارياً تجريبياً شفويّاً، أسمياه: "العَروض غير المحلّي: الوصف الصوتي والتمرين العمليّ"(١)، وهو بحث أُقيم مدينة ساربروكن في ألمانيا، وألَّفا على أثره بحثاً ضمَّناه خلاصة تلك التجربة التنغيميّة(٢).

فهذه تجربة عملية منهما لرصد ظاهرة صوتية في الميدان.

وممّن عمل على شاكلتهما أيضاً كينغ كانغ ليو، وهو أستاذ في جامعة تايبية الوطنية في تايوان، فقد أقام بحثاً تجريبياً رصد في أحد صفحاته الفرق في النبر والإيقاع والموجات الصوتية بين المتكلِّمين الإنكليز والمندرين في تايوان من حيث الاستعمال وطريقة إخراج هذه الظواهر الصوتية(٣).

فتسليط الضوء على الأبحاث الحديثة يجدي وينفع أكثر من معالجة التنظير القديم، ومع ذلك فلا مانع أن يوقفك البحث على الدرس اللساني النظريّ الذي تعارفه اللسانيون قبل ذلك الاكتشاف.

---

(١) العنوان الأصلي للبحث: "Non-native prosody: phonetic description and teaching practice" ولا أدري إن كانت ترجمته في الأعلى موفّقة.

(٢) An Introduction to Intonation – function and models, Martine Grice & Stefan Bumann, P 1-2.

(٣) Stress, Rhythm, Tone and Intonation, Ching Kang Liu, P 13.

التنغيم والصوتميّة:

ينـدرج هـذا المصـطلح تحـت علـم الصـوتمية، أو الفونولوجيـا أو علـم الأصـوات التشكيلي أو ما يمكن لك أن تسميه علم الأصوات التركيبي.

وهو علم يرجع إلى اللساني الروسي تروبتسكوي كما سلف، يقول جورج مونان: "الصـوتمية...علم فـتي نشـأ مـع بـودوان دي كـورتني وبعـض الـرواد المغمـورين، منـذ ١٨٨٠، وقـد أعطـى تروبتسـكوي فيمـا بـين ١٩٢٦ و١٩٣٨ لهـذا العلـم الصـبغة النهائية باعتباره قاعدة الألسنية الهيكلية"(١)

ويقسم مونان الصوتمية إلى شقَّين: الصواتيمية ووصف الأحداث النغمية؛ يقول: "أمّا الصواتمية فهي القسم من الصوتيمة الذي يهتم في لغة ما بتجزئة السلسلة المنطوقة إلى صواتم لعزل جميع صواتم اللغة المعينة أولاً، ثم بتشخيص كل صوتم منها، وأخيراً بترتيبها، أمّا القسم الآخر من الصوتمية فهو وصف الأحداث النغمية"(٢)

وتُقسـم الوحـدات الصـوتية حسـب مـنهج التحليـل الفونولـوجي إلى الأقسـام التالية:(٣)

١ ـ **الفونيم**: وهو الوحدة الصغرى في هذا التحليل.

٢ ـ **المقطع**: وهو مجموعة من الفونيمات المركبة وفق نظام معين في لغة معينة.

٣ ـ **مجموعة النبر**: وهي عدد من المقاطع يتميز واحد منها من الآخر بوجود قدر أكبر من الضغط فيه.

٤ ـ **المجموعة النغمية**: وهي مجموعة تضم قدماً صوتياً أو أكثر.

٥ ـ **المجموعـة النفَسـية**: وهـي تتـابع صـوتي تحـدّد بدايتـه ونهايتـه طاقـة الـنفس، وحدُّها الأدنى مقطع واحد.

٦ ـ **المجموعة الفونولوجية**: وهي تفوق المجموعة النفسية وتقابل الفقرة الموجودة في اللغة المكتوبة.

---

(١) مفاتيح الألسنية ٨٩.

(٢) مفاتيح الألسنية ٩١.

(٣) مبادئ اللسانيات ١٤١.

مفهوم التنغيم:

عرّفه مونان بأنه "الخط الإنغامي الخاص للصوت الذي يؤدي هذا اللفيظ الخاص"(١)

وهو إعطاء الكلام نغمات معينة تنتج من اختلاف درجة الصوت، وتتحدَّد درجة الصوت وفق عدد الذبذبات التي يولدها الوتران الصوتيان(٢)، فالتنغيم والأداء الصوتي أحد وجوه الملامح السيمائية للكلام،

وذكر مونان أنَّ النغمية وصف يرجع إلى اليونان. (٣)

وقد تعامل اللسانيون مع التنغيم وطبقات الصوت المختلفة في أثناء الكلام تعاملاً يغطي اللغات البشرية عموماً ولا يخص لغة بعينها، ولذلك فإنّهم يدرسون اختلاف دلالة الكلمات عند اختلاف الارتفاع الموسيقي أو انخفاضه في بعض اللغات كالصينية، فمعنى الكلمة فيها يختلف كليّاً باختلاف الأداء الذي تؤدى به الحروف بين علوّ صوت وانخفاض، مع أن رسم الكلمة واحد وعدد حركاتها وسكناتها واحد(٤)، وتسمّى اللغات التي على هذه الشاكلة باللغات ذات الطبقات(٥).

العلاقة بين التنغيم والموسيقا:

العلاقة بين التنغيم عموماً والموسيقا التي يخصها هذا البحث بالدرس الذي استفزَّتْه فيها الدراسة الأمريكية لحادثة الدماغ أنَّ التنغيم اللساني المعروف عفوي يستعمله أي متكلم عادي بلغته من غير أن يقصد، في حين أنَّ التنغيم الذي يهم البحثَ هذا استعمالٌ مكثَّف متعمَّد للتنغيم باعتماد الألحان أو الموسيقا أو ما يشبه الغناء، ومع ذلك فهو لا يخرج عن دائرة التنغيم العادي؛ إنه تنغيم مبالغ فيه.

---

(١) مفاتيح الألسنية ٦٤.

(٢) مبادئ اللسانيات ١٦٦.

(٣) مفاتيح الألسنية ٦٦.

(٤) هذا لاوجود له في العربية.

(٥) مفاتيح الألسنية ٦٥.

فهذا القصد وعدمه من الناحية الكمّيّة التكثيفيّة للصوت، وإذا جئت إلى الناحية الكيفيّة وجدت العكس؛ فالتنغيم الذي درسه اللسانيون من قبل يكون المتكلم فيه قاصداً أداءه ليبلغ السامع مغزى كلامه ووظيفته، أهو غضب أم حزن أم استفهام؟ في حين أنَّ النوع المقصود بالبحث من التنغيم لا يبتغي مؤديه منه عادة أن يؤثر على المعنى بهذا اللحن الذي أداه، فبيت الشعر هو هو ومعناه واحد سواء أديته بصوت عادي أو لحّنته وغنيته.

أهمية التنغيم في عملية إنجاز الحدث اللساني وعلاقته بالدلالة والإبلاغ:

ويعدُّ التنغيم من الظواهر النغمية التي تسمى عند اللسانيين أحداثاً لغوية هامشية(١)، ولا يعني ذلك أنها غير مهمة؛ بل أنها غير مركزية، وغير أساسية في التعريف النوعي لكل اللغات البشرية، فليس لها خاصة وجوبية في كل لغة، فالصوائت والصوامت لا تنفك عنها دراسة أي لغة بخلاف هذه الأحداث الهامشية، فهي فرع عن الدراسة الصوتية الأساسية للغة، وأدلُّ دليل على ذلك أنَّ الكتابات في سائر اللغات لا ترسم النبر ولا التنغيم، إلا فيما ندر.

ولعلَّ هذا السببُ في صعوبة تعلُّم التنغيم على متعلِّمي اللغة الأجنبية عنهم، فهم لايتقنونه حتى لو وصلوا إلى مراحل متقدِّمة من إجادتهم تلك اللغة، وهذا ما توصَّل إليه الباحثان المذكوران المدرِّسان في جامعة كولونيا(٢).

ولا شكَّ أنَّ افتقار اللغة المكتوبة إلى هذا النوع من الظواهر اللغوية يوقع الكثيرين في إشكالات عند تناولهم لنصوص قديمة مكتوبة؛ يقول مونان: "ولعل هذا النقص فادح في بعض أنواع البلاغات مثل الشعر والمسرح، فلنفكر في الصعوبة التي يجدها الممثلون في إحياء التنغيمات التي يظنونها صحيحة، وذاك ما يستوجب منهم إعادة

---

(١) مفاتيح الألسنية ٦٦.

(٢) An Introduction to Intonation – function and models, Martine Grice & Stefan Bumann, P 1-2.

تمثيل كل المسرحية، أو إعادة بناء النفسية المفترضة للشخص كله، وذلك لتبرير لهجة حوار واحد أحياناً"(١)

ويقول في أهمية التنغيم في عملية الإبلاغ: "وفعلاً فإنَّ الخط الإنغامي (التنغيم) هو عنصر هام في كثير من أصناف الإبلاغ اللغوية، والألسنيون يعلمون ذلك حق العلم، وقد بدأت حقاً دراستها أو تكاد، فكيف يميز السامع هذا التنغيم الدال على فقد الصبر أو السخط أو المودة ...الخ"(٢)

فلا تعني هامشية هذا الحدث اللغوي عدم أهميته بل له كل الأهمية في الدلالة والإبلاغ؛ يقول مونان:"وإنَّ مشاكل التنغيم تُظهر لنا وجوب القول حقاً بأنَّ عدة قوانين مختلفة بعض الاختلاف تتعامل مع لفيظ بسيط من لفيظات اللغات الطبيعية البشرية، وهي قوانين يجب ألّا نريد حصرها في الوحدة قبل الأوان أو بكيفية ما قبلية، فالقانون التنغيمي -إن كان- يكون أحدها هامشيّاً محتملاً لكنه إبلاغياً دائماً فعّال حاضر"(٣)

فالمتكلِّم يكيِّف النغمة من حيث حدَّتها وارتفاعها وتموجها حسب وظيفة كلامه التي يقصدها من إبلاغه؛ يقول مونان: "فهل يوجد رغم ذلك في كلام البشر —الذي كما قلنا ليس ماهية بل محصول نشاط عملي- ظواهر يكون الإبلاغ فيها بدلائل لا متفاصلة؟ نعم، ما كان من الرمزية المذورة آنفاً، عندما تُكيِّف النغمة والدفق وإيقاع البلاغ تكييفاً تناسبياً حدَّتَها وشدَّتَها وسرعتها ومداها وحركتها الإنغامية، حسب حدّة العاطفة والسرعة أو تغيُّر السرعة في الحركات، وما إلى ذلك مما يتضمّنه البلاغ"(٤)

ويقول: "وأخيراً يمكن لبعض ظواهر أخرى ما فوق التجزيئية مثل مد الحركة أو

(١) مفاتيح الألسنية ٦٦.
(٢) مفاتيح الألسنية ٦٦.
(٣) مفاتيح الألسنية ٦٧.
(٤) مفاتيح الألسنية ٥٤.

تشديد حرف أن تكون لها وظيفة تعبيرية لتُخبر قصداً هذه المرة ...عن مشاعر المتكلِّم إزاء ما يقوله"(١)

ثانياً: الأداء والتنغيم في التراث العربي:

هل قصَّر التراث العربيّ في العناية بالأداء الصوتي والتنغيم؟

نفى دارسون عناية علماء العربية بضبط الأداء الصوتي في كتبهم ومؤلَّفاتهم، في حين وجدوا للسانيات قدماً راسخة في دراسة أساليب الأداء في اللغات، لأن الأصل في اللغة أن تكون منطوقة، والكتابة ما هي إلا رسم لنقل المنطوق وتصويره، لذلك ابتكرت اللغات من الوسائل ما يجعل المكتوب مقارباً للمنطوق، بحيث استعانت أحياناً بوضع علامات ورموز وإشارات ذات معنى إيحائي وآخر تضميني.

فاتَّهم هؤلاء العربية بالتقصير في الجوانب الصوتية من اللغة إذا ما قورنت باللسانيات الحديثة حيث الأجهزة المخبرية والتقنية الحديثة التي تضبط الأصوات ودرجاتها والأمواج الصوتية وتغيراتها وحدَّتها أوثق ضبط، في حين يفتقر الدارس إلى مثل هذا عند العرب، فلا عناية عندهم بالأداء الصوتي عموماً ولا بالتنغيم خصوصاً، فقواعد التنغيم في نظر هؤلاء الدارسين مجهولة تماماً في العربية، أو على الأقل لم تُضبَط الضبط الكافي؛ لأنَّ النحاة لم يشيروا إليها بالقدر المطلوب، والنّحو العربي كما هو معلوم لم يدرس اللغة المنطوقة إنّما اقتصر على اللغة المكتوبة.

حتى إنَّ الحروف العربية في نظر هؤلاء تخلوا من إشارات إلى أحوال التنغيم ووجوه الأداء الأخرى، ولا وجود للموسيقا وضبطها فيها.

ومن هؤلاء الدارسين المستشرقين والعرب المحدثين أصحاب هذا القول برجشتراسر وتمام حسان وأحمد مختار عمر ومحمَّد الأنطاكي وكانيتو(٢).

---

(١) مفاتيح الألسنية ٦٥.

(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٦٦، دور التنغيم في تحديد معنى الجملة العربية ٢-٧.

ويُقال في هذا الكلام:

لا شكَّ أنَّ الكتابة العربيّة لا تمتلك من أدوات إيصال النبرة والنغمة وتموُّجات الصوت وموسيقاه إن احتاج إلى موسيقا ما يمتلكه النطق والمشافهة، إلا في حالات محدودة كعلامتَي الاستفهام والتعجب.

ولكنَّ اتِّهام العرب المذكور بالتقصير مردود، فثمة مظاهر كثيرة تدحضه، ومن الإجحاف الحكم بالاقتصار على الكتب النظرية والجانب التنظيري المجرَّد لأيِّ قوم؛ فجهود العرب –كجهود أي أصحاب نظرية لغوية– جهودٌ نظريّة وجهود تطبيقيّة واقعيّة، ولا تكتمل نظرتك لعملهم إلّا بمضامّة الشِّقَّين؛ "فينبغي لمن وجد تقصيراً في كتب النَّحو التعليميّ النظريّ عن الوفاء بمتطلَّبات الفكر اللغويِّ الحديث أن يواصل بحثه مصاحباً كتب التراث بأسرها، لئلا تكون نظرته قاصرة أحادية الجانب، ضيّقة الزَّاوية، مُجحَفَة الحكم، تُعوزها الدّقة، ويجانبها الرشادُ والسَّداد، ولئلا يكون بناؤه على غير أساس ورمْيُه من غير مَرْمى، فعليه أن يَعكُف على ذلك الموروث العظيم، فيعيد سبر أغواره، لعلَّه يُفيده مزيّةً ويُوجِده خاصَّةً ليست في كتب النّحو النّظريّ، وسيدرك أنَّ العربيّة بحرٌ لا تَنفدُ درره ولآلئه على مرِّ الأزمان وكرور الأيّام"(١).

الأدلَّةُ الحالية والمقالية على أهميّة التنغيم عند العرب، ومظاهرُ عنايتهم به:

*** بعض التنظير المجرَّد:**

في التراث العربيّ ملامح تشير إلى عناية العرب بالظواهر الصوتية، والتنغيم، وطرق أداء الكلام؛ فالفارابي مثلاً قسَّمَ الألحان الإنسانية إلى ثلاثة أصناف: صنف يُكسب النّفس لذاذة، وصنف يفيد النّفس في التخيّل والتصّور للأشياء، وصنف يكون عن انفعالات، وعن أحوال ملذّة مؤذية(٢).

---

(١) التركيب النحوي في اللسانيات الحديثة في ضوء جهود علماء العربية ٣٥٤.

(٢) الموسيقا الكبير ٦٢-٦٣.

وابن سينا يطرق قضية الزينة في الكلام، فيبيّن أنَّ الكلام يزدوج تركيبه من الحروف ومما يقترن به إلى جانب الحروف من هيئة ونغمة ونبرة. [١]

ومن جهود ابن سينا في هذا المجال أنك تراه يتكلم على تموُّج الهواء رابطاً علم الأصوات النطقي بعلم الأصوات التشكيلي على حد تعبير اللسانيين المحدثين، فيكون بذلك رائداً سباقاً في هذا المجال؛ يقول: "أمّا نفس التموُّج فإنه يفعل الصوت، وأما حال التموُّج في نفسه من جهة اتصال اجزائه وتماسّها أو بسطها ونحتها فيفعل الحدَّة والثقل، أمّا الحدّة فيفعلها الأولان، وأمّا الثقل فيفعله الثانيان، وأمّا حال التموُّج من جهة الهيئات التي تستفيدها من المخارج والمحابس في مسلكه فتفعله الحروف"[٢]

وقد رصد دارسون عرب محدَثون النماذج التنغيمية للعربيّة الفصحى، واستنبطوا بأنفسهم الموازين التنغيمية للأصوات في العربيّة، واصطلحوا ما يرتؤون من مصطلحاتٍ متعدِّدة في هذا الصدد، ومن هؤلاء د. تمام حسان ود. أحمد مختار عمر[٣]، ولا مجال هنا لذكر جهودهما وجهود محدَثين آخرين؛ فالبحث موقوف لرصد جهود علماء العربية الأوائل، ومعرفة إذا كان في التراث مظاهر تنغيمية.

ووضَّح ابن سينا أيضاً مخارج الحروف، ومدارج الزمن في تقطيعها، وميّز الحروف الصامتة من غيرها من حيث قبولها للمدِّ وعدمه[٤].

*** ورود مصطلحات تعني عنايتهم بالتنغيم وأساليب الأداء وهيئات الأصوات:**

ومن ذلك: الترنّم ومدّ الصوت والتطريب والإنشاد والغناء والتنغيم والنبر ومدّ الصوت والموسيقا والتطريز والزينة والتمطيط.

ومن الألفاظ المستعملة في حق أداء القرآن الكريم: التلاوة والترتيل والتحبير والتغنّي والترعيد والترقيص والتطريب[٥].

وليس البحث بصدد عرض مواطن ذكر كل مصطلح وأربابِه.

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٦٥.
(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٥٧، أسباب حدوث الحروف ٤.
(٣) وذلك في كتاب دراسة الصوت للأوّل وكتاب مناهج البحث للثاني.
(٤) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٥٧- ٢٦٠.
(٥) من هذه الألفاظ ما يُستَحبُّ أداء القرآن الكريم عليه ومنها ما يُذَمُّ ويُكره عند العلماء.

*** غنى الموروث اللغوي العربي بما سمّاه اللسانيون المدوَّنات الصوتية:**

القرآن الكريم: وهو منقول بالمشافهة والسماع لا بالكتابة كما هو معلوم، ومنقول بالتواتر أي نقله جمع عظيم عن جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب، ممّا يجعلك لا تشكُّ في أنَّ الأداء الصوتي الذي نسمعه اليوم للقرآن الكريم هو نفسه الأداء الصوتي الذي كان عليه في القرون الهجرية الأولى.

فمجرَّد المحافظة على النسخة الأولى من طريقة أداء القرآن الكريم ما يزيد على ألف وأربعمئة علم من صدورها عن أوّل مَن نطق بها على وجه الأرض وهو الرسول صلى الله عليه وسلّم يعدُّ أعظم إنجاز صوتيّ تطبيقيّ عند العرب، إنجاز يفوق أي عناية بالصوتيات عند اللسانيين اليوم مهما تطوَّرت تقنياتهم وتعدَّدت مدوّناتهم الصوتية، وهو إنجاز في حدّ ذاته إعجاز.

وليس هذا فحسب؛ فلم يتوقَّف جهد العرب الصوتيّ على نقل القرآن الكريم بحركاته وسكناته مضبوطاً أشدَّ الضبط، بل قد يبهرك أمرٌ آخر، وهو التالي:

*** الأداء الصوتي المنغَّم واجب شرعيّ عند العرب:**

استعمل القرآن الكريم مصطلح التلاوة والترتيل، وهما لا يكونان دون مد الصوت وتنغيمه كما هو معلوم.

قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾(١)، وقال: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (٢)

واستعمل الحديث الشريف مصطلحات التغني والزينة والمزمار والتحبير:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلَّم: "ليس منّا مَن لم يتغنَّ بالقرآن"(٣) ، أي يؤدّيه أداءً مرتّلاً ويحسِّن صوته به ويزيّنه فيؤثّر في السامعين.

---

(١) سورة يونس: ٦١.

(٢) سورة المزّمّل: ٤.

(٣) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب مَن لم يتغنَّ بالقرآن، رقم ٤٧٣٥.

وقال: "زيّنوا أصواتكم بالقرآن"(١)

وقال لأبي موسى الأشعريّ لـمّا سمع قراءته: "لقد أوتي هذا مزماراً من مزامير آل داود"(٢)، فأجابه: "لو علمتُ بمكانك لحبّرته لك تحبيراً"(٣)

بل هو إلى ذلك جزء من دينهم وعقيدتهم وواجب عليهم؛ فقد فأمر الشرع بأداء القرآن الكريم على نحو خاص يتميّز به من الكلام العاديّ، والدليل على ذلك الآية السابقة: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (٤).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل ثمّة تهديد ووعيد لمن لا يمتثل بذلك؛ "ليس منّا..." الحديث السابق.

فلم يدلّ ذلك على عناية العرب بالتنغيم والأداء الصوتي فحسب، بل دلَّ على مبالغتهم في تلك العناية؛ فلا ريب بعد ذلك أن تراهم خدموا ذلك الجانب خدمة ملحوظة، ولا ملامةَ عليك إذا دحضتَ حجج من يدّعي عليهم تقصيرهم وقلّة ضبطهم علمَ الأصوات.

وليس ترتيل القرآن وتلاوته تنغيم عابث اعتباطيّ للأصوات تمدُّ ما تشاء وتدع ما تشاء، أو تحدُّ وتثقل من النغمة ما تشاء وتهمل ما تشاء، بل كان للعرب جهود مفردة في بابها، نهضت لضبط الأداء القرآنيّ خاصّة.

ولم تؤلَّف في خدمة القرآن الكريم كتب مفردة فحسب بل أُنشِئت حوله علوم برمَّتها، نهضت من الأساس واستوت على سوقها لتعلن أنّه جدير بأن يؤدّى حق الأداء، وهي قسمان: علوم بحدوده وعلوم بحروفه.

فأما العلوم بحدوده فكلُّ علم يُعنى بماهية هذا الكتاب وأحكامه وما يتطلَّبه العمل به من علم الفقه والعقيدة والتفسير وأسباب النزول.

---

(١) أخرجه البخاري معلّقاً قبل حديث رقم ٧٥٤٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقرآن، رقم ٤٧٦١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) سورة المزّمّل: ٤.

وأما العلوم بحروفه فكلٌّ علم يُعنى بهيئة الكتاب المنزَّل ووجوه أدائه وكيفياته، وذلك لأنَّ مجرَّد تلاوته متعبَّد بها، لا العمل به فحسب، ولذلك كانت العناية بتلك التلاوة ووضع العلوم بشأنها، كعلم التجويد وعلم القراءات وعلم الوقف والابتداء.

وكتب علوم القرآن تصف النوعين من العلوم.

وهذا ما دعا المفكِّرين المتأمّلين إلى أن يُضيفوا إلى وجوه إعجاز القرآن الكريم(١) وجهاً جديداً هو إعجاز الأداء(٢).

ويمكن للباحث أن يربط ما ذُكِر من الأداء الخاص الذي يختصُّ به القرآن الكريم بميزة حفظه العجيبة، فالمقبل على حفظه يلحظ يسراً وسهولة وسرعة لا يُلفيها إذا ما أقبل على غيره من الكلام غير المرتَّل ترتيلاً، ولا يلفيها حتى في الشعر، وهو موزون مقفّى غير ملحَّن.

والدليل على ذلك أنّك تجد غير العرب يحفظونه عن ظهر قلب حفظاً متقناً لا ينقص عن حفظ العرب في شيء وإن كانوا لا يفقهون من معناه أي شيء، وتجد من الأطفال الصغار من يستظهره وهو لم يبلغ سنّ التمييز بعد، أي من غير فهم له، وهذا إعجاز عظيم ليس لكتاب في الدنيا إلا للقرآن.

والسبب في ذلك أمران:

أحدهما دينيّ أساسيّ، والآخر لسانيّ ثانويّ.

فأمّا الدينيّ فذكره القرآن؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (٣)، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٤)

---

(١) وهي كثيرة: كالإعجاز العلمي، والإعجاز الطبي، والإعجاز العددي، والإعجاز الغيبيّ والإعجاز البياني والإعجاز التشريعي.

(٢) فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر مع نقد وتعليق، ٣٥٠.

(٣) سورة القمر: ٢٢.

(٤) سورة الحجر: ٩.

والآخر يُستفاد من الدراسات اللسانية الحديثة، بل من اكتشافاتها الأحدث، فاليوم أثبتت أبحاثها الطبّية العصبية أنّ الحفظ مع الألحان والأنغام هو الأسرع والأضمن بقاء، حتى إنّه يمكن أن يكون الأمان عند فقد الذاكرة.

فهل يمكن أن يكون وجه أداء القرآن الكريم بالترتيل والتغنّي عوناً للسامع على لحفظ والتذكُّر كما كان من ذلك الطفل الذي لم يتذكَّر بعد الحادث سوى الأغاني، وما كان من طلاب جامعة جورج تاون الذين راق لهم التنغيم مع أداء القاعدة النحوية وشواهدها فعلقت في أذهانهم من أدنى ملامسة لأسماعهم؟

ولك أن تفسِّر الحفظ السريع مع التنغيم تفسيراً ثالثاً غير تيسير الله عز وجل وغير التفسير العصبي البيولوجي وهو ربط ذلك بعنصر الزمن؛ فالكلام العاديّ لا يستغرق من الزمن ما يستغرقه الكلام الملحّن المنغَّم، والزمن عنصر هام في دراسة الكلام وتحليله إلى عناصره؛ قال المسدّي: "الزمن هو البعد الثاني الذي يحدِّد للظواهر وجودها الحدثي، فتندرج به تمام الاندراج في سياق المادّة المقيّدة، والكلام في وجوده الانطولوجي والموضوعيّ يرتهن بقيد الزمن انطلاقاً من تحديد إنجازه في تحقُّقه الفعليّ، ولقد كان الزمن في يد منظّري الفكر اللغوي على مسار التراث العربي بمثابة المجهر الكاشف الذي مكّنهم من النفاذ إلى أخص خصائص الكلام، حتى إنهم كادوا يأتون على أسراره كلّيّاً من خلال عدسة الزمن"(١)

*** الشعر وموسيقاه وإنشاده وضرائره:**

الشعر ديوان العرب، ولم يهتم العرب بشيء اهتمامهم بالشعر، وكان الرواة يتحمّلون الشعر مشافهة من الأعراب وينشدونه إنشاداً.

وقد ألَّف النحاة كتباً في ضرائر الشعر تبيِّن ما يجوز من مخالفة قواعدهم وما لا يجوز، وما تجويزُهم مخالفةَ القاعدة إلّا حرصاً منهم على اتِّساق الشعر وانتظامه في

---

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٥٤

قالب محدَّد موزون مقفّى، يمكن أن ترمز به إلى الأداء الصوتي والتنغيم، أي إنَّ عنايتهم بالوزن والقافية صورة من صور عنايتهم بالأداء الصوتي والتنغيم الأنيق، وحماية هذا القالب مطلب جادٌّ فلا ينبغي خدشه ولا كسره، وهو مطلب أعلى من مطلب حماية القاعدة النحوية في حدِّ ذاتها.

*** دور الأداء والتنغيم في الحفظ والتعليم:**

التفتَ العرب إلى الأداء الصوتي المنغَّم الخاص فأفادوا منه لتسهيل التعليم، وذلك بابتكارهم فنّاً مستقلّاً هو فنُّ المنظومات التعليمية، فقد راج عند العرب نظم كلِّ علم في منظومة ليسهل حفظه وتذكره، كألفيّة ابن مالك في علم النّحو والشافية في علم الصرف والإبريز في القواعد الفقهية والشاطبية في علم القراءات والجزَرية في علم التجويد والبيقونية في علم المصطلح ومنظومة الحكمي في أصول الفقه، إلى غير ذلك في سائر العلوم.

ولك بذلك أن تحكم بسبق العرب لأحدث أعلام اللسانيين اليوم مع ما جاؤوا به من اختراعات تقضي بتحويل العلم النظري إلى أناشيد وأغانٍ ليسهل حفظه، فتلك الابتكارات تلقّاها العالم على أنّها فريدة من نوعها، فإذا ما عدتَ إلى التراث العربي وجدت لها أصلاً، ووجدتهم لم يغفلوا عنها في صميم عملهم وإن لم يُنبّهوا عليها بألسنتهم.

*** دوره في الفهم والدراية والدلالة الحق على المعنى:**

وجدتَ أنَّ اللسانيّين انتبهوا إلى قضية الإبلاغ وإفادة التنغيم لها رغم كونه من الأحداث الهامشيّة. وإذا جئت إلى العرب ألفيتهم منذ قرون قد تنبّهوا إلى هذه القضيّة فعبّروا عنها بأساليب مختلفة.

فمن ذلك أنْ عُنوا بالحال المشاهدة حاكمةً على التركيب اللغوي من صحّة أو فساد، موجّهة لمعناه الذي يراد.

وقد اهتمَّ ابن جني بالحديث عن الحال المشاهدة، فخصَّها بشواهدَ وأخبارٍ، ونبّه على أنَّ أعلم النّاس بكلام العرب ولغتها أعلمهم بأحوالها وقصودها، فالنّحويّون الأوائل حين قعّدوا القواعد، وضبطوا لغة العرب، لم يكن معوَّلُهم الكلامَ المكتوب المسموعَ أو المدوَّنَ فحسب، بل كان الآخذُ بلبِّهم المستحوذُ على اهتمامهم أحوالَ العرب وظروفَ كلامها، تلك الأحوال «هي الشاهدة بالقصود، بل الحالفة على ما في النفوس»[1].

وبلغت الحال المشاهدة من المقام العظيم في عرف النّحويين ما جعلها علماً من العلوم، تفوق علم الشيخ العالم، وجعل فقدَها جهلاً، فلو كان المشاهِد للحال أميّاً كان أدرى بمقصود صاحب الكلام من دارسه وسامعه العالم الفذّ؛ يقول ابن جني: «وبعدُ فالحمّالون والحمّاميّون والسَّاسة والوقّادون[2] ومَن يليهم ويُعتدُّ منهم يَستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصّله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أُخبر عنه، ولم يحضره يُنشده»[3].

ومن ذلك أنْ عُنوا بالصفةُ الصوتيّةُ لأداء الكلام، كما عُنوا بالصفة الإشاريّة من تعبيرات الوجه وإيماءاته، فهي تدلّ على كونه خبراً أو استفهاماً أو تعجُّباً...الخ.

وقد لمح النّحويّون العرب هذا الملمحَ وعناهم أمره؛ قال ابن جني عن ملابسات المدح وأحواله كيف تكون: «وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه، فتقول: كان والله رجلاً، فتزيدَ في قوّة اللفظ بـ «الله» هذهِ الكلمةِ، وتتمكَّنَ في تمطيط اللّام، وإطالةِ الصَّوت بها وعليها، أي رجلاً فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك»[4].

---

(١) الخصائص ١/٢٤٣.
(٢) يعني أصحاب هذه المهن، من غير أهل العلم.
(٣) الخصائص ١/٢٤٦.
(٤) الخصائص ٢/٣٧٠.

وكذلك إنْ ذممْتَ إنساناً، أردتَ وصفه بالبخل، فقلتَ: سألناه وكان إنساناً، فإنَّ دلالة حالك من زويِ الوجه وتقطيب الجبين تُغني عن قولك: لئيماً أو مبخّلاً(١)، بل ربّما زادت في وصفه وبالغتْ، ولذلك قالوا: رُبَّ إشارة أبلغَ من عبارة.

وقد نبّه ابن سينا على ملابسات الأداء واتصالها بمعنى الكلام، فقال: "ومن أحوال النغم النبرات، وهي هيئات في النغم مدّيّة غير حرفيّة يبتدئ بها تارة وتخلل الكلام تارة وتعقب النهاية تارة وبما تكثر في الكلام وربما تقلل ويكون فيها إشارات نحو الأغراض وربما كانت مطلقة للإشباع ولتعريف القطع ولإمهال السامع ليتصور ولتفخيم الكلام وربما أعطيت هذه النبرات بالحدة والثقل هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل أنه متحير أو غضبان...وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أن النبرة قد تجعل الخبر استفهاماً والاستفهام تعجُّباً وغير ذلك...وقد تورد للدلالة على أن هذا شرط وهذا جزاء وهذا محمول وهذا موضوع"(٢)

*دوره في الحماس: استعمل العرب أهازيج وأراجيز ومقطّعات صوتية في الحروب تثير الحماس وتحرّك الغيرة والحميّة في القتال، ومن ذلك ما صاغه الرسول صلى الله عليه وسلّم في غزوة بدر من عبارات تنفي الهلع عن القلوب وتثبّت أقدام المقاتلين في خضمّ المعركة والتحام القتال خشية منه عليهم من الخوف أو عدم التيقُّن من النصر فأنشأ ينشد:

أنا النبي لا كذب   أنا ابن عبد المطّلب

فلولا أنّه على علم بأنّ النظم والأداء التنغيميّ يفعل في النفس ما لا يفعله الكلام المجرَّد عنهما ما كان ليصوغ ما صاغ.

وكانت النساء في الغزوات تحرّض الرجال على القتال، فتمشي خلفهم وتضرب بالدفوف وتغنّي لتحميسهم وزجرالفارّين منهم، فأنشدن في غزوة أحد مثلاً:

(١) انظر الخصائص٢/٣٧١.

(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٦٦.

نحــنُ بنــاتُ طــارقْ نمشــي علــى النَّمــارقْ
الــدُّرُّ في المخــانق والمســكُ في المفــارقْ
إنْ تُقبِلــوا نُعــانقْ ونفــرشِ النّمــارقْ

***دوره في تحريك الأوتار من القلوب والأفكار:**

أصلب العرب وأقساهم قلباً قد يتحرَّك قلبه ويذوب كبرياؤه أمام سماع آيات القرآن، كعتبة بن ربيعة الذي تأثَّر واهتزَّ خوفاً وهلعاً عند سماعه أوائل سورة فصِّلت، وعمر بن الخطاب ﷺ الذي بكى وأعلن إسلامه عند سماعه سورة طه، ولا يتوقف ذلك على معاني تلك الآيات فحسب بل على أدائها الفريد بلا شك الذي جعلهم يعجبون له.

فللقرآن أداء صوتي متميز وتأثير صوتي عجيب، وهو يتجلى في تنقله بين مقاطع مختلفة وأساليب متعددة من الأداء الصوتي، ممّا يثير الشجن أو الأمل أو الفرح لدى سامعه ولو لم يكن يعرف العربية، وليس أدلَّ على ذلك ممّا جرى مع أحد الدعاة المحدَثين في سفينة أجنبية أقلته هو ورفاقه، وأقام فيها صلاة الجمعة وخطب، فتأثر الأعاجم بسماع القرآن، وقالت يوغسلافية: إن اللغة التي يتحدث بها ذات إيقاع موسيقي عجيب، وإن كنت لم أفهم منه حرفا. وقد فرقت هذه اليوغسلافية بالسماع بين كلام الخطيب وبين الآيات التي يوردها في خطبته، وأحست أن الفقرات القرآنية كانت تحدث فيها رعشة وقشعريرة، كما لو كان الإمام مملوءًا من روح القدس، بحسب تعبيرها المستمد من مسيحيتها.

وضرب هذا الداعيةُ مثلا على ذلك أيضاً سماع العوام للقرآن، فهم يتأثرون به كتلك اليوغسلافية، دون أن يفقهوا منه شيئا.

* **دوره في التربية:** استعملت النساء أراجيز ومقطّعات يترنّمن بها عند ترقيص أطفالهن، وهنّ يؤمنَّ أنَّ كلامها سيكون له أشدُّ العلوق في ذهن الصبيّ، وأشدُّ التأثير على سلوكه بل على مستقبله كلّه حينما يشبُّ ويترعرع.

فمن ذلك قول هند بنت عتبة وهي ترقّص معاوية بن أبي سفيان الطفل[1]:

إِنَّ ابْــنِي مُعَــرَّقٌ كَــرِيمْ   مُحَبَّــبٌ فِي أَهْلِــهِ حَلِــيمْ
لَــيْسَ بِفَحَّــاشٍ وَلا لَئِــيمْ   لا بِطُخْــرُورٍ وَلا سَــئُومْ
صَــخْرُ بَــنِي فِهْــرٍ بِــهِ زَعِــيمْ   لا يُخْلِــفُ الظَّــنَّ وَلا يَخِــيمْ

أضف إلى ذلك ما سنّه الإسلام من الأذان في أذن الصبي عند ولادته، فهذان دليلان صارخان على أثر موسيقا الكلام وأدائه في تربية الطفل.

هل للأداء الصوتي صلة بالنّحو في العربيّة وبالتركيب في اللسانيات:

قضية الصوت حازت اهتمام علماء العربيّة، ولم يقتصر الاهتمام بها على ميادين الأداء فحسب، بل سرى الاهتمام بها إلى الجانب النّحويّ، ولذلك أدلّة.

منها أنَّ الحركة الإعرابية في أواخر الكلمات صوتٌ قصير، واختلاف الحركة في أواخر الكلمات يعني اختلاف الصوت، ولكنّه ليس اختلافاً عشوائياً بل يرتبط أشد الارتباط بالوظيفية النحوية للكلمة، فقولك: "نظرتُ إلى البحرِ" يختلف صوتاً ونحواً عن قولك: "رأيتُ البحرَ"، وهذا أمر بديهيّ ومع ذلك لابدَّ من الإشارة إليه لئلا يظن ظان أنّ النحو بمنأى عن قضية الأداء الصوتي عند العرب.

ومنها أنْ عرّف النحويون الكلام بأنّه «القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دلَّ على معنى يَحسُن السكوت عليه»[2] ، فقد ضبطوا حكماً نحويّاً بضابط أدائي كيفيّ، فالسكوت كما هو معلوم قضية تتصل بالوقف والابتداء وهما من وجوه الأداء.

---

(١) أمالي القالي٢/١١٦، والطُّخرور غير الجَلْد من الرجال، ويخيمُ: يجبُن، وقد جمع القالي مقطَّعات أخرى من هذا القبيل في ترقيص الصبيان كمقطّعة ضباعة بن عامر ومقطّعة أم الفضل.

(٢) مغني اللبيب ٥/٧.

ونقل ابن يعيش عن ابن كيسان عن بعض النّحويين أنّه يجوز أن يفرَّق بين المضاف والمضاف إليه إذا جاز أن يسكت على الأوّل منهما؛ لأنه يصير ما فُرِّق بينهما كالسكتة التي تقع بينهما(١).

فهذه قضية نحويّة ضابطها مظهر صوتيّ.

ومنها أنَّ البنية النحوية للجملة هي التي تحدد النبرة النغمية التي تؤدى بها، فوجود "هل" مثلاً في مطلع الجملة يحتّم تنغيمها تنغيماً استفهامياً، وليس العكس.

يقول ابن سينا عن الأداء المعيَّن الذي ينبغي أن يؤدّى به الشرط والجزاء مما يستبط منه المستنبط ربط الوظيفة النحوية بالهيئة النغمية: "فيجب أن لا تتخلل هذه الأقاويلَ الطويلة إلا النبرات التي لا يُنغَّم فيها، وإنما يُراد بها الإمهال فقط، وربّما احتيج أن تخلل الألفاظ المفردة، إذا كانت في حكم القضايا، خصوصاً حيث تكون على سبيل الشرط والجزاء، كقولهم: لـمّا التمس أعطيتُ، فيقول بين "التمس" وبين "أعطيتُ" نبرة إلى الحدّة، وهو عند الشرط، وبعقب "أعطي "نبرة أخرى إلى الثقل، وهي للجزاء"(٢)

وإذا جئت إلى اللسانيات الحديثة وخاصة التركيبيّة في أحدث نظريّاتها النظرية التوليديّة تجد أنَّ معيار القواعديّة لا يتوقَّف على السماع ولا على القياس؛ بل هو عندهم مرتبط بأمور أخرى، مدارُها على حدس المتكلِّم، وملكته الذِّهنيّة اللغويّة التي لا يُعلَم كُنهها، إنّما تُرصَد نتائجها.

فالجملة القواعدية عندهم تُعلَم بسماتها، ومنها مثلاً أنَّ المرء يستطيع تذكُّرَها أكثر ممّا سواها، وعند قراءتها تُؤدّى بتنغيم معتاد، ويحتاج المتعلِّم إلى وقت قصير ليتعلَّمها.

في حين أنَّ الجمل غيرِ القواعديّة على نقيض ذلك، تُقرأ بتنغيم هابط على كلِّ كلمة من كلماتها، لأنَّ كلماتِها غيرُ مترابطة، ويصعب تذكُّرها و تعلُّمها(٣).

---

(١) شرح المفصَّل ٣/ ٤٠.

(٢) التفكير اللساني ٢٦٥.

(٣) انظر البنى النحوية ١٩- ٢٠.

وهكذا ترى أنَّ الدرس الصوتي عند العرب فاق بشموله وقوّة حضوره وتعدُّد مجالات درسه وتطبيقه ما عرفه علم اللغة في العصر الحديث.

وإذا وجدتَ تغافلاً من الفكر اللغوي العالمي عن ذلك التراث العربيّ الغنيّ بالموروث الصوتيّ فهذا يُعزى إلى هيمنة الفكر الأوروبي اللغوي على العالم، وإلى تقصيرنا في تقديم التراث للعالم ليدخل منظومة اللسانيات العالمية؛ يقول د. أحمد قدّور: "ويلاحظ الدارس أنَّ المركزية الأوروبية لم تفسح مجالاً للدرس الصوتي العربي ليتبوَّأ مكانه في تاريخ اللسانيات في العالم، كما لم تقو دراساتنا الحديثة على تقديمه للعالم تقديماً مقبولاً بوصفه تراثاً ومعطى إنسانياً لا يقتصر على أصحابه وحدهم دون غيرهم من الدارسين؛ ولا سيَّما الساعين إلى إنشاء اللسانيات العامّة التي تُعنى بالكلّيات اللغوية التي يشترك فيها الناس جميعاً"(١)

نتائج البحث:

- اللسانيّون طبّقوا قواعد علم الأصوات المنطقي وعلم الأصوات التشكيلي على غير ما لغة، للكشف عن النقاط المشتركة العالميّة في اللغات، في حين اكتفى العرب بالعكوف على لغتهم العربيّة.
- الدرس الصوتي عند العرب فاق بسعته وعمقه الدرس الصوتي عن اللسانيين.
- نتائج الاكتشافات الحديثة العصبيّة اليوم المتّصلة بعلم الأصوات ليست ببعيدة عن واقع حال العرب وتراثهم اللغويّ، فهم عرفوها ضمنيّاً بلسان حالهم وإن لم يُفصحوا عنها بلسان مقالهم.
- اللسانيّون اعتمدوا العمليّات البحثيّة المطوّرة، والأدوات المخبريّة والطبّية والأحداث والتجارب الواقعية العصبيّة في أبحاثهم.
- للأداء الصوتي دور في الحفظ والتذكُر.
- المنظومات التعليمية التي ابتكرها العرب صورة من صور تطوُّر علم الأصوات عندهم.
- لأسلوب أداء القرآن الكريم دور مهم في حفظه وتذكُّره.
- للأداء الصوتي والتنغيم صلة بالنّحو في العربية واللسانيات في الإنكليزية.

(١) مبادئ اللسانيات ٧٠.

المصادر والمراجع:

العربية:

- أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، تحقيق محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيّد، القاهرة، ١٩١٤.
- الأمالي لأبي علي القالي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٧.
- البنى النّحويّة، نوام تشومسكي، ترجمة يؤيل عزيز، دار عيون، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٨٧.
- التفكير اللساني في الحضارة العربية، د. عبد السلام المسدّي، الدار العربية للكتاب، تونس، ط٢، ١٩٨٦.
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جنّي، تحقيق محمَّد علي النَّجَّار، دار الكتب العلميَّة ١٩٥٢.
- شرح المفصَّل، لابن يعيش، تحقيق أ.د إبراهيم مُحَّد عبد الله، دار سعد الدين، دمشق، ط١، ٢٠١٣.
- صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب ومُحَّد فؤاد الباقي، مطبعة المكتبة السلفية، المدينة المنوَّرة، ١٩٨٠.
- علم الأصوات، كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠.
- فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر مع نقد وتعليق، نعيم الحمصي، ٣٥٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.
- مبادئ اللسانيات، د. أحمد قدّور، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨.
- المعرفة اللغوية طبيعتها وأصولها واستخدامها، نوام تشومسكي، ترجمة د. مُحَّد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام النصاري، تحقيق د. عبد اللطيف الخطيب، الكويت، ط١، ٢٠٠٠.
- مفاتيح الألسنيّة، جورج مونان، ترجمة الطيِّب بكّوش، منشورات الجديد، تونس، ١٩٨١.
- الموسيقى الكبير، للفارابي، تحقيق غطاس خشبة، مراجعة وتصدير الحفني، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

الأجنبية:

- Knowledge of language, Its Nature, origin and Use, Noam Chomsky, New York Praeger, 1986.
- Lectures on Government and Binding ,Noam Chomsky ,Forist, Dordrecht, Providence, ed 5, 1988.
- Syntactic Structures, Noam Chomsky, (Paris, The Hague 1976), 12th Printing.

الرسائل الجامعية:

- التركيب النّحوي في اللسانيات الحديثة في ضوء جهود علماء العربية، أطروحة دكتوراه، أسماء ياسين رزق، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية ٢٠١٨-٢٠١٩.
- ملامح الصوتيات التركيبية عند ابن جني، رسالة ماجستير، سميرة موسى، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، ٢٠١١، ٢٠١٢.

الأبحاث:

- **العربية:**

- دور التنغيم في تحديد معنى الجملة العربية، الدكتور سامي عوض، وعادل علي نعامة، مجلة جامعة تشرين، م ٢٨، ع١، ٢٠٠٦.

- **الأجنبية:**

- An Introduction to Intonation – function and models, Martine Grice & Stefan Bumann

مصادرُ الشابكة الإلكترونية:

العربيّةُ:

- طريقة لتنمية ذكاء الطفل، أ.د. سهير السكري

https://www.youtube.com/watch?v=LdHEc679s-k

الأجنبيةُ:

- Stress, Rhythm, Tone and Intonation, Ching Kang Liu, ckliu@mail.ntpu.edu.tw

http://web.ntpu.edu.tw/~ckliu/.

التّأصيل اللغويّ للمفرادت الإسلاميّة عند علماء العرب الأوائل

د. منى طعمة(*)

تشكّل المفردات اللغويّة الأساس الذي انطلق منه علماء العربيّة في درسهم اللغويّ فانبروا يجمعون هذه المفردات في رسائل لغويّة صغيرة ومن ثمّ في معاجم للمعاني والألفاظ واعتنوا بها شرحاً وبياناً واستشهاداً، فاحتفوا بالمعنى بمقدار احتفائهم باللّفظ، ولعلّهم أدركوا منذ بداية الاهتمام باللّغة أنّ جوهر الدراسات اللغويّة بل قمّتها الدراسات المعنوية أو ما يسمّى حديثاً بعلم الدلالة. ولم يغفلوا عن تصنيف هذه المفردات وفق معانيها أو ربطها بالسياق والبحث في تاريخ الألفاظ وتأصيلها على نحو ما تقوم به الدراسات اللغوية الحديثة، ويقدّم هذا البحث أنموذجاً عن جهود العرب في التأصيل اللغويّ للألفاظ، ويظهر دقّة الشرح اللغويّ وربطه بعلوم اللّغة المتعدِّدة من صوت وصرف ونحو وكذا صلته بالعلوم الشرعيّة والفلسفيّة.

وقد ارتبط الاشتغال باللّغة العربيّة بداية بخدمة القرآن الكريم والحديث الشريف لبيان غريبهما وتوضيح معانيهما والوقوف على الأسباب الإسلامية الحديثة التي أدّت إلى ظهور معانٍ جديدة وموت أخرى.

(*) أستاذ مساعد في قسم اللّغة العربيّة وآدابها-جامعة دمشق.

وقد صنِّفت مؤلّفات كثيرة تعنى بالمفردات الإسلاميّة عامّة وألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف خاصّة.[1]

وسأقتصر في بحثي هذا على مؤلَّفين أصّلا لكثير من الألفاظ الإسلامية في فترة زمنيّة متقاربة وتنوعت المواد اللغوية التي تناولاها، وكان لكل منهما منهجه في التّأصيل لهذه الألفاظ، وهما: كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية العربية" لأبي حاتم الرازي ٣٢٢هـ، و"مفردات ألفاظ القرآن الكريم" للراغب الأصفهانيّ ت في حدود ٤٥٠هـ.

وقد تفرّد أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي "ت٣٢٢هـ" بمصنف يتحدث فيه عن الألفاظ الإسلامية عامّة سواء أوردت في القرآن الكريم أم الحديث الشريف أم الأثر، ولم يكن شرحه لهذه الألفاظ يخصّ جانباً واحداً من جوانب اللفظ بل حاول أن يتناول كل ما يخصّ اللفظ من جوانب نحوية وصرفية وصوتية ودلالية داعماً ما جاء به من شرح وتفسير بأمثلة من القرآن الكريم والحديث الشريف وأشعار العرب وأقوالها.

وهو بهذا يؤصّل للألفاظ الإسلامية والعربية في كتابه الذي أسماه "الزينة في الكلمات الإسلامية العربيّة".

ويبحث في التطور الدلالي للألفاظ، ولذا يمكن أن نعدّه نموذجاً للدراسات الدلالية المتقدمة عند علماء العربية فهو أول كتاب مصنف في دلالات الألفاظ وتطوّرها وثمة مصنّف آخر عُني بالتأصيل للألفاظ وتناول المدلولات المتعدِّدة للمفردة القرآنية والإسلامية من جوانبها كافة فتناول الدلالة النحوية والصرفية والموقعيّة، فأشبه بذلك كتاب الزينة للرازي، وهذا المصنّف هو "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني "ت في حدود ٤٥٠هـ".

[1] انظر: معاني القرآن للفرّاء "٢٠٧هـ" ومجاز القرآن لأبي عبيدة "٢١٠هـ" و"تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة "٢٧٦هـ". و"الزاهر في معاني كلمات الناس" لابن الأنباري "٣٢٨هـ" و"النهاية في غريب الحديث" لابن الأثير "٦٠٦هـ" وغيرها كثير، وانظر البحث اللغوي عند العرب دراسة لقضية التأثير والتأثر أحمد مختار عمر.

وثمّة أوجه اتفاق بين هذين الكتابين وبعض أوجه الاختلاف، لذلك سأعرض لهذين المصنّفين بالشرح والتوضيح لطريقة كل مؤلّف في تناول اللفظ وشرحه وتأصيله، ومن ثمّ نقف على أوجه التشابه والاختلاف بينهما. وسأبدأ بكتاب "الزينة" للرازي فهو الأسبق في التأليف والأوسع في الشرح اللغوي.

أولاً: كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية العربية" لأبي حاتم الرازي:

إنّ مؤلّف هذا الكتاب من علماء العصر العباسي الثاني، وهو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن حمد الرازي "ت٣٢٢هـ"، وترجمته في المصادر قليلة جداً لا تكاد تتجاوز بضعة أسطر.[١]

وأما موضوع الكتاب فقد تحدث المؤلف عن غايته من تأليف الكتاب وموضوعه فقال: ((هذا الكتاب فيه معاني أسماء واشتقاقات ألفاظ وعبارات عن كلمات عربية، يحتاج الفقهاء إلى معرفتها، ولا يستغني الأدباء عنها وفي تعلّمها نفع كبير وزينة عظيمة لكلّ ذي دين ومروءة))[٢].

ويتابع الحديث عن مضمون كتابه قائلاً:

((ثمّ ذكرنا بعد ذلك معاني أسماء الله عزّ وجلّ وصفاته وما يجوز أن يتأوّل فيها))[٣].

ويتضح من كلامه السابق أنّه يقصد حصر الألفاظ الإسلامية ليبحث في المعاني التي اكتسبتها الألفاظ بعد الإسلام وليرصد التطور الاشتقاقي والدلالي فيها، أما خطّة كتابه ومنهجه فيه، فقد عرض بداية للّغات عامة، ولم يقصد في حديثه عن اللغات لهجات القبائل كما هو معهود في اصطلاح اللغة قديماً، وإنما قارن بين العربية والعبرية والسريانية والفارسية وفاضل بينها، وفضّل العربية على جميع اللغات. وهو بهذه الدراسة فتح باباً للدراسات التقابلية والمقارنة بين اللغات.[٤]

---

[١] انظر: لسان الميزان ١/٢٦٢، والفهرست ٢٦٨.

[٢] الزينة ٦٧.

[٣] الزينة ٦٧.

[٤] الصاحبي ٧٨، ونقله السيوطي في المزهر ١/٢٩٤.

وبعد أن افتتح كتابه اللغوي بحديث عن المفاضلة بين اللغات انتقل للحديث عن فضيلة الشعر[١]، وخلص بعدها إلى الحديث عن لبّ الكتاب وهو الألفاظ الإسلامية العربية. وذكر التفصيل في أسماء الله الحسنى ومن ثم أنهى كتابه بقضايا عقائدية ودينية مختلف فيها مثل: القدر، القضاء، الشيطان...

ولم يتبع المؤلف في عرض شروحه للألفاظ اللغوية منهج المعجميين في الترتيب الصوتي أو الألفبائي، وإنما كان ترتيب الكتاب منطقياً في عرض مواده، فهو يؤصّل بداية للغات ومن ثمّ يذكر الشعر وهو أبرز أعمدة اللغة في الاستشهاد ويخلص بعدها للحديث عن المفردات الإسلامية وأسماء الله الحسنى، والمفردات هي عدّة اللغوي لفهم المعتقدات والأسس الدينية التي أنهى كتابه بها.

وسأعرض لبعض الكلمات الإسلامية العربية لبيان طرق تناول الرازي للمفردات بعد أن أقدم موجزاً لكتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني.

كتاب "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني "ت٤٢٥هـ":

الراغب الأصفهاني كما وصفه المؤرخون صاحب اللغة والعربية، من أذكياء المتكلمين، له مصنفات كثيرة في اللغة ومعاني القرآن والبلاغة، والراغب لقبه، أما اسمه فهو الحسين بن الفضل.[٢]

وأمّا موضوع الكتاب فقد ذكر مؤلفه الراغب الأصفهاني في مقدمة كتابه غايته من تصنيف هذا الكتاب فقال:

((وذكرت أن أوّل ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظيّة، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللّبِن في كونه من أوّل المعاون في

[١] الزينة ٩٣.
[٢] انظر ترجمته في: بغية الوعاة ٢/٢٩٧، وسير أعلام النبلاء ١٨/١٢٠.

بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشّرع، فألفاظ القرآن هي لُبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لُبوب الحنطة))(١).

ويتضح من كلامه التركيز على اللفظ وتحقيق معناه، ويؤكّد أهميّته في العلوم جميعها، ولاسيّما مفردات ألفاظ القرآن، وقد كان الاشتغال بالبحث اللغوي بداية ينطلق من جمع مفردات اللغة لتفسير غريب القرآن وصون لغته وتحديد مدلولات ألفاظه بدقة.

والاهتمام بالعلاقة بين اللفظ ومعناه، أو ما اصطلح عليه في الدراسات اللغوية الدلالية الحديثة العلاقة بين الدال والمدلول قضية شغلت علماء اللغة منذ القدم، وكتاب الراغب هذا أنموذج ثانٍ للجهد التطبيقي الدلالي المعرفيّ للألفاظ ومعانيها.

أما خطة كتابه ومنهجه فيه، فقد سلك مؤلّفه فيه مسلك المعاجم اللغوية اللفظية التي تنهج الترتيب الألفبائي في ترتيب موادها، ولكنه يختلف عنها بذكر المعاني المجازية للمادة، ويرصد التطوّر الدلالي للكلمة، ويؤصّل للألفاظ، وقد بيّن ذلك الراغب في مقدمة كتابه قائلاً: ((.. وقد استخرت الله- تعالى- في إملاء كتابٍ مستوفٍ، فيه مفردات ألفاظ القرآن على حروف التهجّي، فنقدّم ما أوّله الألف، ثم الباء، على ترتيب حروف المعجم، معتبراً فيه أوائل حروفه الأصلية دون الزوائد، والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب))(٢).

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ٥٤.
(٢) مفردات ألفاظ القرآن ٥٥.

نقاط التشابه والاختلاف بين الكتابين:

ومن خلال استعراض محتوى كتاب الزينة وكتاب المفردات نجد أن كلا الكتابين توقف عند دلالات المفردات وهي أكثر العناصر اللغوية قابلية للتغيّر لأنها تتبع الظروف الداخليّة والخارجيّة، والتغيّر الدلالي حقيقة واقعة لا عاصم منها.(١)

وشغلت قضية الأصل كلا المؤلفين الرازي والراغب الأصفهاني، وهي تتبع أصول الألفاظ والمدلولات المتعدّدة التي تحملها اللفظة، فالكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدلالات بقدر ما يتاح لها من الاستعمالات، لأن كثرة الاستعمال لا بدّ أن تخلق معاني جديدة وإيحاءات تلبي مطالب الحياة والأحياء، وهذا ما يسمّيه الباحثون المحدثون بـ: التأصيل اللغوي أو الاشتقاق التاريخي، أو التأثيل، وهو مصطلح مقابل لكلمة Etymologie، أو الترسيس وهو ردّ الألفاظ إلى بداياتها.(٢)

وممّا جاء في كتاب الزينة مثالاً على التأصيل قول الرازي: ((العقاب: ما يُتعقَّبُ به المذنب، أي: يؤخذ به بعد الذنب، وأصله من العَقْب. والعَقْبُ والعَقِبُ من كل شيء ما يبقى بعده، وعقِبُ الرّجل: ولده الباقون من بعده، يقال: عَقِب وعَقْب بالكسر والتخفيف. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وجَعَلها كلمةً باقيةً في عَقِبِه﴾(٣)، وقال المتلمّس:

وقـد كنـت أرجـو أن أكـون لِعَقْـبِكُمْ

زَنيمـاً فمـا أُجْـرِرْتُ أنْ أتكلَّمـا(٤)

---

(١) انظر اللغة: فندريس ٢٤٦، ٢٤٧، ترجمة الدواخلي. وفي علم اللغة، د.غازي طليمات ٢٢٨.

(٢) انظر دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح ٣٤٨، وعلم الدلالة العربي، د.فايز الداية ٢٦٥.

(٣) الزخرف ٢٨/٤٣.

(٤) ديوان المتلمّس ٢٢. والزنيم المعلّق في القوم ليس منهم، أو الدَّعيّ: الملصق بالقوم وليس منهم، انظر: اللسان "زنم".

والعقوبة ما يلحق الإنسان من المحنة بعد الذنب، وهو مشتقّ من ذلك، وفي حديث النبي- ﷺ- [ومَنْ عقَّب في صلاته] أي: أقام بعد ما يفرغ من الصلاة في مجلسه...[(١)]

والعُقبى آخر كلِّ شيءٍ، ومصيره الذي يرجع إليه...

ويقال: عقَّب على ما كان عليه، أي: ردّه، ورجع عليه به...

ويقال: عاقبَه الله على فعله، أي: فعَل به من الإساءة مثل فعله بعد فعله. والاسم منه: عقاب وعُقوبة، فما كان في الآخرة يقال له: عِقاب، وما كان في الدنيا يقال له: عقوبة، والمصدر: المعاقبة...[(٢)]

آثرت انتقاء بعض ما جاء في شرح كلمة "العقاب" لطولها، والرازي يشرح الكلمة ثم يذكر أصلها واشتقاقاتها، ويستشهد للمعاني المتعدِّدة للفظ بالقرآن الكريم والحديث الشريف وأشعار العرب وأقوالها، ويذكر تصريف الكلمة وما يشتق من معانٍ منها ويدلّل على كل ما يأتي به بشواهد وشروح تفصيلية.

فإذا عدنا إلى كتاب "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب، وتتبعنا اللفظ ذاته وجدنا الراغب يشرح العقب بقوله:

((العَقِب: مؤخَّر الرِّجْل، وقيل: عَقْبٌ، وجمعه: أعْقاب، وروي: [ويلٌ للأعقابِ من النار].[(٣)]

واستُعير العَقِب للولد وولَد الولد.

قال- تعالى-: ﴿وجَعَلَها كَلِمَةً باقِيَةً في عَقِبِهِ﴾.[(٤)]

---

(١) الحديث أورده الزمخشري في الفائق في غريب الحديث ١٧٣/٢، وتمامه [من عقب في صلاته فهو في صلاة] معناه: أن يقيم في مجلسه عقب الصلاة.

(٢) الزينة ٢٢٤/٢.

(٣) الحديث في صحيح البخاري ٢٥٦/١.

(٤) الزخرف ٢٨/٤٣.

وعَقِب الشهر، من قولهم: جاء في عَقِب الشَّهْر أي: آخره... وانقلب على عقِبَيْه، نحو: رجع على حافرته...[1]

والعُقْب والعُقْبى: يختصّان بالثّواب، نحو: ﴿خيرٌ ثواباً وخيرٌ عُقْبا﴾[2]. والعاقبة إطلاقها يختصُّ بالثواب، نحو: ﴿والعَاقِبةُ للمُتَّقِين﴾[3] وبالإضافة قد تستعمل في العقوبة، نحو: ﴿ثمّ كان عاقِبَة الذين أساؤوا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فَكَانَ عاقِبَتُهما أنَّهُما في النَّارِ﴾[5]، يصحّ أن يكون ذلك استعارة من ضدّه، كقوله: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذابٍ أَلِيم﴾[6]. والعقوبة والمعاقبة والعقاب يختص بالعذاب...

والاعتقاب: أن يتعاقب شيء بعد آخر كاعتقاب الليل والنهار..

قال الشاعر:

لـه طـائفٌ مِـنْ جِنَّـةٍ غـيرُ مُعْقِـبِ[7]

أي: لا يُعْقِب الإفاقة.

وفلانٌ لم يُعْقِب، أي: لم يترك ولداً، وأعقاب الرَّجُل: أولاده، قال أهل اللغة: لا يدخل فيه أولاد البنات، لأنهم لم يُعْقِبوه بالنسب.

وامرأة مِعْقاب: تلِد مرة ذكراً ومرة أنثى..

والعَقَبة: طريقٌ وعِرٌ في الجبل، والجمع: عُقُبٌ وعِقابٌ.

والعُقاب: سُمّي لتعاقب جريه في الصيد...))[8].

---

(1) مَثَلٌ من أمثال العرب. انظر: جواهر الألفاظ: قدامة بن جعفر ٣٨٤.

(2) الكهف ١٨/٤٤.

(3) القصص ٢٨/٨٣.

(4) الروم ٣٠/١٠.

(5) الحشر ٥٩/١٧.

(6) آل عمران ٣/٢١.

(7) عجز بيت لامرئ القيس، وصدره:

ويخضُدُ في الآرِيّ حتّى كأنّما

وهو في ديوانه ٣٤. ويخضد: يعضّ، الآريُّ: ما تربط به الدابة.

(8) مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني ٥٧٥، ٥٧٦.

إنّ ما نلحظه على الشرح للفظ "عقاب" عند الراغب أنّه اتّسع أكثر في الشّرح- رغم اختصاري المثال- وأورد معظم الآيات التي وردت فيها كلمة "عقاب" أو مشتقاتها.(١)

وتحدّث عن المعاني المجازية "المستعارة" من الأصل، كما هو مبيّن في تسمية العَقِب للولد أو ولد الولد، وغير ذلك من المجازات والمستعارات من الأصل.

ومن ثمّ كانت غايته إحصاء آيات القرآن التي ترد فيها اللفظة المشروحة وبيان معانيها المتعدّدة المنتزعة من السياق، فأورد قرابة إحدى وعشرين آية ورد فيها الجذر اللغوي "عقب" مع اختلاف تصاريفها، واستشهد بحديث شريف وأمثلة شعرية داعمة للمعاني التي أوردها، وهذه المعاني متّسعة أكثر مما أورده الرازي في كتابه الزينة، ومتعدّدة، وإن كان نصيب الشعر عند الرازي في الاستشهاد على هذه المادة أكثر، واهتمّ منذ مطلع شرحه بذكر الأصل اللغوي للفظ.

وسنأخذ مثالاً آخر من الكتابين لبيان منهج المؤلفين ولتوضيح الشّرح اللغوي أكثر. جاء في كتاب الزينة للرازي: ((ومن صفاته- عزّ وجلّ- "الصَّمَد"، والصَّمَد والمِصْمَد الذي لا جوف له، قال- عزّ وجلّ-: ﴿الله الصَّمَد﴾(٢)، قال عكرمة ومجاهد ومجاهد في تفسير ذلك: الصمد هو الذي لا جوف له، تعالى الله، و"المِصْمَد" في كلام العرب هو الذي ليس بأجوف، وأنشد:

كمِرْداةِ صَخْرٍ في صَفيحٍ مُصَمَّدِ(٣)

---

(١) اختصرت كثيراً من الشواهد القرآنية الواردة في المثال لاتساعها.

(٢) الإخلاص ٢/١١٢.

(٣) عجز بيت لطرفة بن العبد، وصدره: وأرْوَعُ نَبَّاضٌ أحَذُّ مُلَمْلَمٌ

وهو في ديوانه ٥٤، وجاء في شرح المعلقات العشر للتبريزي ١٠٠. "أروع" يعني قلبَها- الناقة، وهو الحديد السريع الارتياع، و"نبّاض" ينبض يضرب من الفزع، والأحَذُّ: الأملس، وهو الخفيف الذكي، مُلَمْلَم: مُجْتَمع، قوي، المرداة: صخرة تُدَقّ الصخور بها والصفيح من الحجارة: العريض، والمصْمَد: الصُّلب الذي لا خور فيه ولا ضعف.

وقال قوم من أهل اللغة: ((الدّال مبدلة من التاء كأنّه مُصْمَت))(١).. والصَّمَد في صفاته- تعالى- السيد المتناهي في السؤدد حتى لا سيّد فوقه، وهو الذي يُصمد إليه الخلائق في حوائجهم، وينتهون إليه في أمورهم، يقال: صَمَد نحوه يصْمُد صَمْداً، والصَّمَد الاسم. وذلك مشهور في كلام العرب. قال الشاعر:

يَزَعُــــوْن الجهـــــلَ في مَجْلِسـهم   وهُــمْ أنْصـارِ ذي الحِلْـمِ الصَّـمَد(٢)

فالصَّمد هو السَّيِّد المقصود، الذي انتهت إليه السيادة، فليس فوقه سيّد.

وقال طرفة:

فــإن تبْغِــني في حَلْقِــة القَــوْمِ تَلْقَــني

إلى ذروةِ البيــتِ الكــريم المصَــمّد(٣)

ويروى هذا البيت:

وَإن يلتــقِ الحــيُّ الجميــع تُلاقِــني

إلى ذروة البيــت الكــريم المصَــمَّدِ(٤)

---

(١) انظر: الصحاح "صمد" واللسان "صمد"، والدال والتاء من مخرج طرف اللسان والإبدال من الحروف المتقاربة في المخارج والصفات أمر كثير في كلام العرب.

(٢) البيت دون نسبة في الصحاح "وزع"، والوَزْع: الكفُّ عن ارتكاب العظائم والشرّ والفساد. وهو لطرفة بن العبد في ديوانه ٣١. والبيت يروى مصحفاً "يزرعون" وهو غير دقيق لأن البيت في معرض الفخر بالقوم الذين يكفون أنفسهم عن ارتكاب العظائم والجهل على الناس وليسوا ممن يزرعون الجهل والشرز

(٣) البيت في ديوانه ٥٧:

وإن تبغــني في حلقــة القــوم تلقــني   وإن تَقْتَنِصْــني في الحوانيــت تصْــطَدِ

وإن يلتــقِ الحــي الجميــع تلاقــني   إلى ذروة البيــت الكــريم المصــمّدِ

(٤) ديوان طرفة ٥٧ مع اختلاف في الرواية.

والمصمّد المقصود يعني: ذروة البيت الذي يُصْمَد إليه ويُقصد نحوه. وقال عمرو ابن الأسلغ في قتل حذيفة بن بدر:

عَلَوْتُـه بحسامٍ ثمّ قلت لـه   خـذها حُـذَيفَ، فأنت السَّيِّد الصَّمَدُ[١]

وإنّما قيل لله عزّ وجلّ "صمد" لأنّه المقصود بالحاجات، وهو غاية الغايات، وسيّد السادات، لا سيّد فوقه ولا غاية وراءه بل هو الغاية في أنفس المخلوقين، يُصْمَد إليه ويُقْصَد نحوه لمعرفة الأنفس في ضمائرها وغامض عقولها، إنّه الغاية التي يضطرُّ إليه الخلائق عند الكُرَب والشدائد، فيلجأ إليه ويُصْمَد نحوه ويستعان به عند الضرورة والشدائد بالدعاء: يا ربّ، يا ربّ، ويُعلم أنّه القادر على قضائها، القريب الرحيم، وأنّه لا مقصد إلا نحوه، ولا غاية غيره ولا ملجأ إلا إليه، فهو الصمد السيد المقصود تبارك وتعالى))[٢].

بدأ الرازي شرحه للفظ بما ورد في المعاجم اللفظية من معانٍ وتطرّق إلى آراء أهل اللغة في الإبدال ومن ثمّ أورد المعاني المتعدِّدة لكلمة صمد كما وردت في أشعار العرب، وعقّب بتفسير لغوي وشرعي لمعنى الصّمد، وكرّر في هذا الشرح عبارات أهل المنطق مثل: غاية الغايات، الغاية في أنفس المخلوقين، الغاية التي يضطر إليها، لا غاية غيره.

فانتقل من اللغة إلى التفسير والدعوة، واتّسع في شرحه وعمدته الأساسية في هذه المادة الشعر العربي، مع أنه افتتحه بآية قرآنية وهي: ﴿الله الصمد﴾.

أمّا الراغب الأصفهاني فقد عرض لمادة "صمد" باختصار فقال: ((الصَّمَد: السَّيِّد الذي يُصْمَد إليه في الأمر، وصَمَد صَمْدَهُ: قصَد مُعْتَمِداً عليه قصده. وقيل: الصمد الذي ليس بأجوف، والذي ليس بأجوف شيئان: أحدهما لكونه أدْوَنَ من

---

[١] البيت في الصحاح "صمد" واللسان "صمد" دون نسبة.

[٢] الزينة ٤٤، ٤٥.

الإنسان كالجمادات والثاني أعلى منه، وهو الباري والملائكة، والقصد بقوله: ﴿الله الصمد﴾[1] تنبيهاً أنه بخلاف من أثبتوا له الإلهية، وإلى نحو هذا أشار بقوله: ﴿وأمُّه صِدِّيقةٌ كانا يأكلان الطعام﴾[2]))[3].

الراغب ذكر من معاني الصمد: السيد، والقصد، والذي ليس بأجوف واكتفى بآيةٍ من سورة الإخلاص على معنى الصمد، ولم يتوسّع في الشرح أو يتطرّق إلى أشعار العرب ومقاصدهم من كلمة "الصّمد" كما فعل الرازي الذي أورد المعاني السابقة وفصَّل فيها وشرحها وتوسّع في عرض اشتقاقات اللفظ وإبدال حروفه، مع المزاوجة بين المعنى اللفظي والشرعي والدعوي على منهج أهل الكلام في الاستدلال بالعبارات والأمثلة المتعدّدة. فجاء تفسيره للفظ ههنا مقتضباً، ولعلّ مردّ ذلك عنده لأن هذه اللفظة لم ترد في القرآن الكريم إلّا مرّة واحدة وهناك دلالة واحدة محدّدة للمفردة "الصمد" وتتفرّع عنها معان أخرى مرتبطة بالسياق الذي تقع فيه، لكن هذه المعاني المتعددة تبقى متّصلة بالأصل الذي أخذت منه أو تفرَّعت عنه، لذا جاء شرحه مختصراً، خلافاً لما جاء به الرازي[4]، ولكن هذا ليس حكماً مطلقاً على الكلمات التي شرحها، فقد يستفيض الراغب في شرح ألفاظ ويختصر فيها الرازي. فمثلاً تفسيره للشفع والوتر، قال الرازي: ((الوَتْر والشَّفع وهما لغتان: وَتْر ووِتْر بفتح الواو وكسرها.

---

(١) الإخلاص ٢/١١٢.

(٢) المائدة ٧٥/٥.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ٤٩٢.

(٤) وقال أبو عبيدة في مجاز القرآن ٣١٦/٢ في تفسير "الصمد": "الله الصّمد هو الذي يُصْمَد إليه، ليس فوقه أحد والعرب كذلك تسمّي أشرافها، وقال الأسدّي:

لقد بكَّرَ الناعي بخير بني أَسَدْ … بعمرو بن مَسْعود وبالسَّيِّد الصَّمَدْ

وقال الزّبرقان:

ولا رهينة إلّا سيّدٌ صَمَدُ"

ويقال: الكسر هو لغة بني تميم، وعليه عامّة النّاس[١]، قال الله- عزّ وجلّ-: ﴿والشَّفْع والوَتْر﴾[٢] وأكثر القراءة على كسر الواو، وقرأ قوم بفتح الواو، ومنهم أبو عمرو بن العلاء وغيره[٣]، وهي لغة أهل الحجاز، يقولون للفرد، وَتْر. قال المفسرون في قوله- عزّ وجلّ-: ﴿والشَّفْع والوَتْر) الوتر هو الله والشّفع هو الخلق، فالوتر بمعنى الفرد، والشفع بمعنى الزوج، والله عزّ وجلّ وترٌ لا شفع له، أي لا زوج له من شكل أو ضدّ، والأشكال والأضداد هي شفع بعضها لبعض، وهو خالق الشفع المزدوج بالتشاكل والتضاد، وكلّ شكل أو ضدّ وإن كان فرداً في ذاته فهو شفع لضدّه وشكله، أي: زوج له، والله- عزّ وجلّ- لا شكل له ولا ضد، فيكون الشكل والضدّ شفعاً له؛ بل هو فردٌ لا زوج له، ووتر لا شفع له))[٤].

إن الشرح اللغوي للوتر والشفع بدأ بذكر اللهجات العربية في شكل الألفاظ، وقد عني الرازي ببيان لغات القبائل ولهجاتها، ونسبة هذه اللغات إلى أصحابها، وهذه اللهجات أصل القراءات القرآنية، والرازي يؤصل لهذه القراءات واللهجات وينطلق منها لتحديد المعنى اللفظي والشرعي المراد، وحين يذكر اللفظ يقيّد حركته بالكتابة للضبط والتوثيق فيبرأ عندها من التصحيف أو التحريف، فيقول مثلاً: "وَتْر ووِتْر، بفتح الواو وكسرها" ويقول: "وقرأ قوم بفتح الواو". وهذا مطّرد في أغلب مواده اللغوية ولكنه في شرح الوتر والشفع لم يتّسع، ولم يورد إلا آية واحدة فقط، ولم يستشهد بالحديث الشريف أو الشعر العربي، بل أخذه المنطق وعلم الكلام ليخوض في الحديث عن الجوهر والعرض والشكل وضدّه، فابتعد عن المعنى اللفظي اللغوي ليخوض في حديث فلسفي وعقدي متخذاً من ألفاظ المنطق قالباً له. وهذا ديدنه في في تعقيبه على جلِّ الألفاظ التي يتناولها بالشرح والتعليق ويختم بها شرحه اللغوي.

---

[١] كانت تميم تكسر أوائل الأفعال المضارعة، وضارعتها الأسماء في ذلك أو كانت لغة عامة العرب كما ذكر سيبويه في الكتاب ٢/٢٥٩، واللسان ٢/٢٨٣ وتاريخ آداب اللغة العربية جرجي زيدان ١/٥٠.

[٢] الفجر ٨٩/٣.

[٣] انظر هذه القراءة في: المهذب في القراءات العشر ٢/٢٢٢.

[٤] الزينة ٤٦، ٤٧.

وأمّا الراغب فقد أورد "الوتر" في باب الواو حسب الترتيب الألفبائي فقال: ((الوَتْر في العدد خلاف الشفع، وقد تقدّم الكلام فيه في قوله: ﴿والشفع والوتر﴾[(١)]، وأوْتَر في الصلاة، والوِتْر والوَتَر والتِّرَة: الذِّحْل[(٢)]، وقد وتَرْتُ: إذا أصبْتَه بمكروه، قال- تعالى-: ﴿ولَنْ يتِرَكُم أعْمالَكُم﴾[(٣)].

والتواتر: تتابع الشّيء وِتْراً فُرادى، وجاؤوا تَتْرى، قال- تعالى-: ﴿ثُمّ أرْسَلْنا رُسُلَنا تَتْرى﴾[(٤)].

الوتيرة: السَّجيَّة من التواتر... وكذلك الأرض المُنْقادَة، والوتيرة: الحاجز بين المِنْخَرين))[(٥)].

وقد أورد الراغب مادة "وتر" كما ذكر في باب الشين حين تحدث عن شرح "الشفع"، فعرض لمعانٍ في ذاك الموضع لم يكرّرها ههنا، ومن ذلك قوله:

((الشَّفْعُ: المخلوقات من حيث إنها مركَّبات.. والوَتْرُ: هو الله من حيث إنّ له الوحدة من كل وجه. وقيل: الشَّفْع: يوم النَّحْر من حيث إنّ له نظيراً يليه، والوَتْر: يوم عرفة، وقيل: الشَّفْع: ولَدُ آدم، والوَتْر: آدم لأنه لا عن والد..))[(٦)].

وهذا تفسير ليس بلغوي إنما هو تفسير بالرأي، وقد دفعه بعض العلماء بالرفض[(٧)]. وممّا يؤخذ على الراغب خوضه في التفسير بالرأي وتأثره أحياناً بآراء أهل

---

(١) الفجر ٨٩/٣.

(٢) الذِّحْل: الثَّأر، أو العداوة والحقد، انظر اللسان (ذحل).

(٣) محمّد ٤٧/٣٥.

(٤) المؤمنون ٢٣/٤٤.

(٥) مفردات الراغب ٨٥٣.

(٦) مفردات الراغب ٤٥٧. وقد جاء في مجاز القرآن ٢/٢٩٧: "الشفع: الزّكاة وهو الزوج، والوتر: الخَسا وهو الفرد. قال الكميت:

إذا نحن في تعداد خصلك لم نقل ... خساً أو زكا أعْيَيْن منا المعَدَّدا

ويقال: أوترت ووترت".

(٧) انظر تفسير ابن الطبري ٣٠/١٧٠ والقرطبي ٢٠/٤٠ وفيه: ((قال بعض الأفاضل: لا إشعار للفظ الشفع والوتر بتخصيص شيء مما ذكروه، بل هو إنما يدل على معنى كلّي متناول لذلك)).

الكلام، وخروجه عن الشرح اللغوي في بعض المواد ليدخل المعاني الفلسفية والمنطقية والكلامة المختلف فيها ضمن المادة الواحدة، على نحو ما رأينا في مادة "شفع".

وكذا حال الرازي في بعض المواد، ينتقل من المعنى اللغوي والاشتقاقي ليخوض في التفسير والمعاني الفلسفية والمنطقية ومسائل فقهية خلافية. كما في باب "القلم"[(١)] وتفسيره وباب "المصوّر"[(٢)] وباب "الجن والإنس"[(٣)].

ولا بد من الإشارة إلى أن الكتابين وإن كانت صبغتهما لغوية عامة إلا أنّ كتاب "الزينة" كان أقرب من "المفردات" لما يسمى كتب "فقه اللغة" إذ إنه لم يكتفِ بالشرح اللغوي والتأصيل بل عرض قضايا الاشتقاق واللهجات العربية، والكلمات الدخيلة والمعربّة، والإبدال الصوتي والصرفي ومخارج الحروف وبعض المسائل النحوية والبلاغية وغيرها مما تنضوي تحته أبحاث فقه اللغة العربية. ومن ذلك ما جاء في شرح البسملة، وهو حديث طويل متشعب فيه التفسير والشرح اللغوي والنحوي والصوتي والدلالي، ومنه:

((.. إضافة "اسم" إلى "الله"، فأوّلها اسمٌ مضاف إلى الله، عزّ وجلّ أن يضاف إليه شيء إلا اسمه، عزّ اسمه وتعالى ذكره، فقال: بسم الله، فبدأ بالاسم ثم بالله، وثم "بالله"، ثم نعت "بسم الله" بصفتين... إنما يجري النعوت على ضربين: أحدهما تخليص الاسم من الاسم، كما تقول: جاءني زيد، فتعلم أن الذي تخاطبه يعرف زيداً. والزيدون كثيرة، فتقول جاءني زيد الطويل، أو زيد التميمي، أو ما أشبه ذلك، لتخلص واحداً ممن كان له مثل اسمه، إذ كانا قد استويا في الأسماء، فيُعرف هو من غيره، فهذا مجازه في هذا الوجه، والوجه الآخر: يراد به الثناء والمدح والتقريظ.. فإذا قلت: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فإنما هو ثناء على الله وتقرّب إليه وتحبُّب، فهذا يلزمه

(١) ١٤٥.

(٢) ٥٨.

(٣) ١٧١.

هذا الوجه، ولا يلزم الوجه الأول من جهة التخليص، لأنه عزّ وجلّ لا سَمِيّ له فخُلّص من غيره...، وحذفت الألف من بسم الله، قال الفرّاء: إنما حذفوا الألف من كتابة "بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ" لأنها في صدر كل سورة، فكثرت مع هذا على ألسنتهم فاستخفوا حذفها، لأنها وقعت في موضع معروف لا يجهل القارئ معناه، ولا يحتاج إلى قراءته، فاستُخِفّ طرحها، لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عُرِف معناه.. وأصل الاسم كان "سِمٌ" و"سُمٌّ" معاً، يقال: هما سِمُ الشيء وسُمُ الشيء، وأنشد:

بســم الــذي في كــل ســورة سِمُــه[1]

وأصله: حرفان، سِمٌ وسُمٌ، وهما لغتان، فزيدت الألف في الابتداء اعتماداً له وتتميماً، فقيل: اسم... ويقال: إن الاسم مأخوذ من السموّ وهو العلوّ والرفعة، والأصل فيه: سِمْوٌ بالواو على وزن حِمْل وجمعه أسماء... وهو بالعجمية درويش داغ فيما تدلّ على صاحبها، لأنها حرفان: سين وميم، فالسين من السناء والميم من المجد، وهو لبّ الشيء، وكأنه سُمّي اسماً لأنه يضيء لك عن لبّ الشيء ويترجم عن مكنونه...))[2]. ويتوسّع الرازي كثيراً في مسألة الاسم والمسمّى والفرق بينهما، ويورد آراء علماء اللغة والنحو والصرف في هذه المسألة، ويتنقل ليتحدث عن النحت في "بَسْمَل"، ومن ثم يتطرق لمسائل دينية وعقيدية حول تفرد الله بهذا الاسم وغير ذلك من المسائل. وهو في شرحه الذي تجاوز اثنتي عشرة صفحة لهذه الكلمة لم يدع جانباً

---

(١) صدر بيت لرجل من كل في نوادر أبي زيد وعجزه:

قد وردت على طريق تعلمه

(٢) الزينة ١-١٢. وجاء في مجاز القرآن ١/١٦: "﴿بسم الله﴾ إنما هو بالله لأن اسم الشيء هو الشيء بعينه، قال لبيد:

إلى الحــول ثم اســم الســلام عليكمــا ومــن يبــكِ حــولاً كــاملاً فقــد اعتــذر"

وفيه ١/١١: "ومن مجاز المضمر فيه استغناء عن إظهاره، قال: بسم اللهِ، ففيه ضمير مجازه هو بسم الله، أو بسم الله أول كل شيء".

لغوياً إلا تحدث عنه. فلم يقتصر على الشرح المعنوي بل شمل مستويات اللفظ كافة الصرفية والصوتية والنحوية والدلالية، وقدّم مرادفاً للفظ بالأعجمية، والحديث عن الألفاظ الأعجمية ومقابلاتها العربية أمر قليل في مصادر العلماء الأوائل. وهو بذلك لا يؤصل للكلام العربي فقط بل يقدّم أنموذجاً لأبحاث التعريب المتقدمة عند العرب. والرازي افتتح كتابه بالحديث من اللغات العبرية والسريانية والفارسية، وقارن بينها وبين العربية. وفي شرحه لمواد كتابه العربية يذكر في كثير من الأحيان مقابلاتها من اللغات الأخرى وهذا أمر لم يعهده علماء العربية الأوائل، وهذا يدل على علمه بهذه اللغات، وعلى المفاضلة التي يجريها بين هذه اللغات والعربية ليخلص في النهاية إلى أفضليّة العربية بدلائل، وهذا بحث مبكر في مجال المقارنات اللغوية قلماً تطرق إليه عالم قبله وحتى بعده إلا متأخراً عنه بقرون.[١]

وإذا عدنا إلى كتاب "مفردات الراغب" نقف على بعض المواضع التي يورد فيها الراغب بعض الألفاظ الدخيلة والمعربة، وتراه أحياناً يذكر أصلها ومعناها، وتارة يكتفي بكلمة "أعجمي" دون تعقيب. ومن ذلك قوله: ((جهنّم: اسم لنار الله الموقدة، قيل: وأصلها فارسي معرَّب جهنام، وقال أبو مسلم: كِهنّام))[٢].

وقال أيضاً: ((داود اسم أعجمي))[٣].

وقال: ((وقيل: ربّانيّ لفظ في الأصل سرياني، وأَخْلِق بذلك، فقلما يوجد في كلامهم))[٤].

---

[١] تناول أصحاب المعاجم الألفاظ الأعجمية بعجالة في كتبهم مثل: ابن دريد في الجمهرة والأزهري في تهذيب اللغة وابن سيده في المحكم، وأول ما وصلنا من كتب عن المعرب والدخيل كتاب الجواليقي "ت٥٤٠هـ". انظر دراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح ٣١٧.

[٢] المفردات ٢١٠، وانظر اللسان "جهنم". ولم يذكر أبو عبيدة في مجاز القرآن أن اللفظ فارسي، انظر ٢/٢٤٥.

[٣] المفردات ٣٢١.

[٤] المفردات ٣٢٧.

ولعل اقتضاب الراغب في حديثه عن الألفاظ المعرّبة والدخيلة في كتابه "مفردات ألفاظ القرآن" نابع من اختلاف العلماء حول وجود الألفاظ الأعجمية في القرآن وعدمه، فقد أورد الجواليقي في كتابه المعرّب اختلاف العلماء في ورود الأعجمي في القرآن الكريم فقال: ((فأما ما ورد منه في القرآن فقد اختلف فيه أهل العلم، فقال بعضهم: كتاب الله تعالى ليس فيه شيء من غير العربية، وعن أبي عبيدة من زعم أن في القرآن لساناً سوى العربية فقد أعظم على الله القول))[١].

فالراغب- فيما يتضح- يقرّ بوجود الأعجمي في القرآن الكريم، لكنه يكتفي بضرب الأمثلة دون التوقف عند التعليق أو إبداء الرأي المفصّل في هذه المسألة تحرّجاً. أما الرازي فيخوض فيها ويشرح أصولها ولا سيما أنه قدّم لكتابه بحديث عن اللغات غير العربية والدخيلة عليها ولا بدّ من الإشارة إلى أن كلًّا من الرازي والراغب ليس من أصول عربية، فهما برزا في مدينة الري وكانت دروسهما بداية في أصبهان.[٢]

فاطلاعهما على الأعجمي ليس ببعيد، وكثير من علماء العربية الأوائل كانوا من أصول غير عربية وبرعوا فيها وخدموا العربية دون الالتفات إلى غيرها.[٣]

ومن الظواهر اللغوية البارزة في الكتابين التتبع الدقيق للتطور الدلالي التاريخي للألفاظ، مع ذكر المعاني الحقيقية ومن ثم المجازية للفظ، ونرى المؤلفين يستخدمان مصطلحات متعددة للتطور الدلالي، مثل: أصل، استعير، اشتق، مجاز، نقل، ومن ذلك قول الرازي:

((في اشتقاق اسم الله: الأصل "إله"، وقال قوم في اشتقاق هذا الاسم: هو مأخوذ من أَلِه، إذا تحيّر، كأنّ القلوب تَأْلَه، أي: تتحيّر عند التفكُّر في عظمته، فلا

---

[١] المعرّب للجواليقي ٣٠. وانظر الخلاف في هذه المسألة في: المزهر ٢٦٩/١، ودراسات في فقه اللغة، د.صبحي الصالح ٣١٧.، والمعرّب في القرآن الكريم: محمّد السيد علي بلاسي "المقدمة". وانظر مجاز القرآن لأبي عبيدة ١٨/١ وفيه أيضاً: "وقد يوافق اللفظُ اللفظَ ويقاربه، ومعناهما واحد أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها."

[٢] انظر: معجم الأدباء ٣٦٠/١٨، والفهرست ٢٦٨.

[٣] خير مثال على ذلك: سيبويه وأبو علي الفارسي وابن جني وابن درستويه...

يعلم أحد كيف هو، تبارك وتعالى عن الصفات وعن درك المخلوقين، وقال قوم: سمّى الله لأن القلوب تأله إليه، أي: تشتاق إلى معرفته وتلهج بذكره.. فكأنه في الأصل أَلِه يَأْلَه، فأبدلت الواو من الألف، ومنه سُمّي الوَلْهان... وأما قولهم فلان يتألَّه فهو مشتق من الإله على وزن يتفعَّل.. أي: يلزم الأعمال التي تقرّبه إلى الله))[١].

كرّر الرازي في هذا المثال كلمة "أصل" واشتقاق، في محاولة للوصول إلى الدلالة الأصلية للكلمة ومعرفة المنبع الذي اشتقت منه الكلمة، والتطور الحاصل من الإبدال الحرفي الصوتي للكلمة.

ومن الألفاظ الدالة على التطور التاريخي التي يكثر الرازي من إيرادها "المجاز" و"الاتساع" ومن ذلك قوله في تفسير لفظة "الرحمن" و"الرحيم":

((قال أبو عبيدة: الرحمن مجازه ذو الرحمة، والرحيم مجازه الراحم، وقد يقدّرون اللفظين من لفظ واحد، والمعنى واحد، وذلك لاتّساع الكلام عندهم.[٢]

والرحمن اسم مبني على فعلان اشتقاقه من الرحمة... وإنما قيل لله عز وجل رحمن لأنه يملك الرحمة ويقدر على كشف الضرّ إذا رقَّ وتعطف، وهو بالسريانية رخمان... فأما رخيم فهو من الرخمة وهو أيضاً الرقة والشفقة... والرَّخيم من الأصوات الرقيق الشجي... الرخمة وهو الطائر الذي يقال له الأنوق سميت بذلك لشفقتها على بيضها، فهي تبعد به إلى موضع لا يدرك...))[٣].

ويتضح لنا أن الرازي لا يكتفي بذكر الأصل العربي وإنما يحاول تأصيل اللفظ عبر ذكر أصوله في اللغات الأخرى المقاربة للعربية، فالسريانية والعربية من أصل واحد، وهو اللغات السامية. وكذا فإن الإبدال بين صوتي الحاء والخاء جائز لتقارب المخارج والصفات، وهذا الإبدال أحد مؤشرات التطور الصوتي والدلالي للفظ، فيتغير مدلول الكلمة تبعاً لتغير شكل الدال أو إبدال صوت فيه.

---

[١] الزينة ٢٠.

[٢] مجاز القرآن: لأبي عبيدة ٢١/١، ٢٢.

[٣] الزينة ٢٣-٢٦، والرخمة: طائر العقاب، على شكل النسر. انظر اللسان "رخم".

ومن أمثلة التأصيل اللغوي التي عمد إليها الرازي في أغلب مواده الإتيان بالمعنى الشرعي الديني للمفردات ومن ثمّ اللفظي الدلالي وذلك تقريباً للأذهان وتحبباً للفظ وفعله، ومن ذلك قوله: "الرَّبُّ: المالك المسيّر... والله ربّ كل شيء، ومالكه، ليس هو كالذي يملك شيئاً دون شيء، بل مالك لجميع الأشياء. واشتقاق الربّ من التربية، يقال: ربّاه يربّيه تربية... والتربية هو القيام عليه بالصلاح حتى يبلغ المراد. ومن أجل ذلك سمّي الربائب لأنهم يتربون في حجور أزواج أمهاتهم فكأنهم قاموا بإصلاحهم حتى بلغوا))[١].

وتابع الراغب الأصفهاني صنيع الرازي في رصد التطور الدلالي للكلمة مستخدماً مصطلحات متنوعة للتعبير عن التطور الدلالي وأبرزها عنده "الأصل" وهو الأكثر شيوعاً في كتابه، واستعمله للتعبير عن الجذر اللغوي والدلالة المحورية التي تتحقق تحققاً علمياً في كل الاستعمالات المصوغة من هذا الجذر.[٢]

ومن ذلك قوله: ((و"ابن" أصله: بَنو، لقولهم في الجمع: أبناء، وفي التصغير "بُنَيّ"، قال تعالى: ﴿يا بُنَيِّ لا تَقْصُصْ رُؤْياكَ على إِخْوَتِكَ﴾[٣] وسمّاه بذلك لكونه بناء للأب، فإن الأب هو الذي بناه، وجعله الله بناء على إيجاده، ويقال لكل ما يحصل من جهة شيء أو من تربيته أو بتفقده أو كثرة خدمته له أو قيامه بأمره، هو ابنه، نحو: فلان ابن الحرب، وابن السبيل للمسافر، وابن الليل، وابن العلم، قال الشاعر:

أولاك بنـــو خـــيرٍ وشـــرٍّ كليهمـــا[٤]

---

[١] الزينة ٢٧-٢٩. والآية ﴿وربائبكم اللاتي في حُجورِكم﴾ النساء ٢٣/٥.

[٢] انظر الحديث عن الدلالة المحورية في كتب د.عبد الكريم محمّد حسن جبيل "الدلالة المحورية في معجم لسان العرب" ص٩.

[٣] يوسف ٥/١٢.

[٤] بيت لمسافع بن حذيفة العبسي، وعجزه: جميعاً ومعروف ألمّ ومنكر

انظر: شرح الحماسة للتبريزي ٢٤/٣، وخزانة الأدب ٧١/٥.

وفلان ابن بطنه وابن فرجه: إذا كان همه مصروفاً إليهما، وابن يومه: إذا لم يتفكّر في غده...))[١].

إن صنيع الراغب في تأصيل اللفظ يشابه صنيع الرازي من حيث العناية باشتقاق اللفظ والدلالة المعجمية والوقوف عند الدلالة الصرفية والنحوية والسياقية، فيعرض الراغب لها باختصار شديد في بعض المواضع ويترك مواضع أخرى دون ذلك ويكتفي بذكر الأصل أو المعنى الشرعي واللغوي وذكر المجاز فيها. على حين يتسع الرازي للاستطراد في المسائل النحوية والصرفية والفلسفية في مواضع كثيرة من كتابه- كما تبيَّن لنا-، ومما قاله الراغب: ((أصل البحر: كل مكان واسع حامل للماء الكثير، هذا هو الأصل، ثم اعتبر تارة سعته المعاينة، فيقال: بَحَرْتُ كذا، أوسعته سعة البحر، تشبيهاً به، ومنه: بَحَرْتُ البعير: شققت أذنه شقاً واسعاً، ومنه سميت: البَحِيْرة.. وسموا كلّ متوسّع في شيء بحراً...))[٢].

وقوله في توضيح أصل "الدلالة":

((الدِّلالة: ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى دلالة الإشارات والرموز والكناية والعقود في الحساب... أصل الدِّلالة مصدر كالكِتابة والإمارة، والدالُّ: من حصل منه ذلك، والدليل في المبالغة كعالِم وعليم، وقادِر وقدير، ثم يسمّى الدّال والدّليل دِلالة، كتسمية الشيء بمصدره))[٣].

إن هذا المثال يظهر تلازم التحليل الدلالي والصرفي للفظ، وقد عرض الراغب أثناء تأصيله للفظ مشتقات اللفظ وأوزانه بالمقارنة مع كلام العربية وأمثلتها.

إن المواد اللغوية الواردة في الكتابين كثيرة متنوعة، وقد عرضت في بحثي أجزاء يسيرة منها لاتساعها، وذلك لبيان طرائق الشرح اللغوي والتأصيل للمعاني الدلالية

---

(١) مفردات ألفاظ القرآن ١٤٧، ١٤٨.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن ١٠٨، ١٠٩.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن ٣١٧.

فيها. والبحث في هذين الكتابين والمقارنة بين المعاني المتناولة والمشروحة حريّ أن تقام عليه دراسات كثيرة[1]، لأن الاهتمام بالعلاقة بين اللفظ والمعنى أو ما يسميه المحدثون الدال والمدلول، ورصد التطور التاريخي للألفاظ وما يحققه من الكشف عن المعاني الخفية وأثرها في السياق يعد أساس علم الدلالة الحديث. ويؤكّد كتاب الزينة للرازي وكتاب مفردات القرآن للراغب الأصفهاني أن البحث الدلالي العربي أصيل ثابت عند العرب والناظر في هذين الكتابين يستطيع الوقوف على قضايا دلالية كثيرة تثير الفكر وتمتعه وتفتح له آفاقاً معرفية جديدة، وتثبت حيوية اللغة وجمالها.

إن أمثلة الكتابين واسعة جداً، والبحث الدلالي التأصيلي فيهما يأخذ الفكر إلى تأمل معرفي في مرونة اللغة وقدرتها على التعبير عن الدلالات المتغيرة المتجدّدة.

نتائج البحث:

١-إن كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية لأبي حاتم الرازي "ت٣٢٢هـ" وكتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني "ت في حدود ٤٥٠هـ" نموذجان للبحث الدلالي المتقدم عند العرب، ومصدران أساسيان للتأصيل التاريخي للألفاظ العربية الإسلامية، وكتابان نافعان لا يستغني فقيه اللغة أو عالم الأدب أو أهل الفقه والتفسير عنهما. وقد شهد لهما العلماء منذ القدم بالتقدم وعظيم الفائدة فيهما لاتساعهما وتعدّد المعارف فيهما.

٢-غاية كتاب "الزينة" شرح الألفاظ الإسلامية عامة، ولا يقتصر على ذكر الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، على نحو ما هو حاصل في كتاب "المفردات" وبذلك فكتاب الزينة تناول ألفاظاً أقلّ فشرح عشرين لفظاً إسلامياً واثنين وثلاثين اسماً من أسماء الله الحسنى، ولكن شرحه كان مستفيضاً في أغلب المواضع، فتجاوز

[1] درست إكرام بشير أحمد حسب الله كتاب الزينة في دراسة وصفية- رسالة ماجستير- جامعة الخرطوم ٢٠١٠، ولكن الرسالة وصفية تاريخية بحتة مكونة من ثلاثة فصول في ٩٩ صفحة لم تتعمق الباحثة في دراسة الألفاظ ولامست المعاني والألفاظ دون البحث في تأصيلها والتوسع في معانيها.

شرح المادة الواحدة أحياناً خمسة عشر صفحة وجاء الكتاب ضخماً واسعاً على حين يعد كتاب الراغب "مفردات ألفاظ القرآن" معجماً لغوياً لمفردات القرآن الكريم تناول ألفاظ القرآن الكريم على اتساعها وتفاوت شرحه اللغوي لها بين الاتساع نسبياً قرابة أربع صفحات وأقلها بضع كلمات. فمواد الكتاب كثيرة جداً لا تقارن بعدد مواد كتاب الزينة لكنه لم يقف عليها مطوّلاً على النحو الذي توقف الرازي فيه على مواده المدروسة.

٣-كتاب الزينة للرازي أقرب إلى علوم اللغة وفقهها ومسائلها النحوية والصرفية من كتاب المفردات للراغب، فقد عرض الرازي لمسائل نحوية وصرفية خلافية وعالج قضايا الدخيل والمعرب والمشترك اللفظي والحذف ونقل عن علماء النحو واللغة كثيراً.

٤-خرج المؤلفان إلى قضايا فلسفية ودينية ومذهبية في أثناء شرحهما اللغوي وتعرّضا لمذاهب أهل التفسير وأهل الكلام والرأي،.

٥-شغلت قضية التأصيل اللغوي الرازي والأصفهاني وكانت لهما مصطلحات متعددة في ذلك كاستخدام لفظة "الأصل" أو "الاشتقاق" أو "المجاز" أو "التشبيه" أو "النقل"... ولا تكاد تخلو مادة من العودة إلى جذورها وتتبع تطوّرها. ولم أجد في كتاب الراغب أي إشارة على اطلاعه على كتاب الرازي ولم يحل عليه أو يذكر أحد من العلماء أخذه منه. وبعض التشابه في المعاني الواردة لبعض الألفاظ المماثلة لا تشير إلى أيّ صلة للراغب بالرازي مع أنهما كانا في فترتين زمنيتين متقاربتين.

وكلاهما ربط المعنى الشرعي بالمعنى اللغوي وكانت عمدتهما في الاستشهاد القرآن الكريم والحديث الشريف وأشعار العرب وأمثالها لكن الرازي في كتاب الزينة استفاض في الاستشهاد بالشعر العربي على حساب الآيات والحديث الشريف، بينما كانت غاية الراغب في المفردات إحصاء الآيات الواردة فيها اللفظة المشروحة مع الاقتضاب في ذكر الحديث الشريف والشعر العربي وذلك يتفق وطبيعة المادة القرآنية المشروحة.

فالرازي استشهد بمئتين وأربعين آية وستة وتسعين حديثاً أما الشعر فكثير جداً، بينما نثر الراغب آيات القرآن بألفاظها في كتابه وتجاوزت الأحاديث الشريفة ٣٥٠ حديثاً، وذلك لاتساع مواد الكتاب ولأن غايته مقصورة على شرح ألفاظ القرآن الكريم الواسعة.

٦-إن المزاوجة بين مواد الكتابين والجمع بينهما في دفة معجم للألفاظ اللغوية الإسلامية يقدّم مصدراً أصيلاً للتراث العربي الإسلامي وكنزاً لغوياً معرفياً يغني الباحث بمعان اشتقاقية أصيلة ويمدّه بثروة لفظية ومعنوية.

المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم

٢- بغية الوعاة: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دارالفكر، بيروت.

٣- تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان، دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٨٣.

٤- تفسير الطبريّ: طبع مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٣٠هـ.

٥- جواهر الألفاظ: قدامة بن جعفر، دار الباز، مكة المكرمة.

٦- خزانة الأدب: عبد القادر البغدادي، تحقيق: د.عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٨٦م.

٧- دراسات في فقه اللغة: د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين، مصر، ط١، ١٩٦٠م.

٨- الدراسات اللغوية عند العرب: محمّد حسين آل ياسين، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٠م.

٩- الدلالة المحوية في معجم مقاييس اللغة: د.عبد الكريم محمّد حسين جبل.

١٠- ديوان امرئ القيس: تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.
١١- ديوان طرفة بن العبد: تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقال، طبعة مجمع اللغة العربية، دمشق.
١٢- ديوان المتلمِّس: تحقيق: حسن كامل الصيرفي، مجلة معهد المخطوطات، القاهرة، ١٩٦٨م.
١٣- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، لأبي حاتم الرازي، المعهد الهمداني للدراسات الإسلامية، ١٩٧٥م.
١٤- سير أعلام النبلاء: للذهبي، تحقيق: شعيب أرناؤوط وإخوانه، مؤسسة الرسالة.
١٥- شرح الحماسة للتبريزي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٦٧م.
١٦- شرح القصائد العشر للتبريزي: تحقيق: د.فخر الدين قباوة، دار الأصمعي، حلب، ط٢، ١٩٧٣م.
١٧- الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧م.
١٨- الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق: أحمد عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٦٧هـ.
١٩- صحيح البخاري: اعتنى به عز الدين ضلّي وعماد الطيار، مؤسسة الرسالة ٢٠١٣م.
٢٠- علم الدلالة العربية: د.فايز الداية، ط٢، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٦م.
٢١- الفائق في غريب الحديث: للزمخشرين، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الباز، مكة المكرمة.
٢٢- الفهرست: لابن النديم، دار المعرفة، بيروت.
٢٣- في علم اللغة: د.غازي طليمات، مكتبة دار طلاس، ط٢، دمشق، ٢٠٠٠م.

٢٤- الكتاب: سيبويه، تحقيق: د.عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط٣، القاهرة، ١٩٨٣م.
٢٥- لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت.
٢٦- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.
٢٧- اللغة: فندريس، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ود.محمّد القصّاص، القاهرة، ١٩٥٠م.
٢٨- مجاز القرآن لأبي عبيدة، تحقيق: د.فؤاد سركين، مؤسسة الرسالة.
٢٩- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمّد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٥م.
٣٠- المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٦٩م.
٣١- المعرّب في القرآن الكريم: محمّد السيد علي بلاسي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١، ٢٠٠١م.
٣٢- مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط٣، ٢٠٠٢م.
٣٣- منهج البحث اللغوي عند العرب: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب، ط٨، ٢٠٠٣م.
٣٤- المهذّب في القراءات العشر: محمّد سالم عيسى، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩م.
٣٥- النواد لأبي زيد، تحقيق: محمّد عبد القادر أحمد، المكتبة الشعبية، بيروت.

التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/٢٠١٩

النَّحْو والأُصولُ العقليَّةُ

نظراتٌ في التَّفكير النَّحْويِّ عندَ العرب

د. يوسف العمر(*)

ملخَّصُ البحثِ:

تسعي هذه الورقة المقتصَدةُ إلى تثويرِ شيءٍ يتَّصل بمرجعيَّات التَّفكير النَّحْويِّ العربيِّ وخصائصه العقليَّة والوجدانيَّة والنَّفسيَّة، التي طبعتِ النَّحْو العربيَّ وبيانه بطابع القوم وفطرتهم وطبائعهم في التَّعامل مع الأشياء؛ لتستحيلَ بهذا قواعدُهُ وقوانينُهُ وأصولُهُ قطعةً بهيَّة من حياة العربيِّ في ذلك الزَّمن السحيق، وصورةً من صور إدراكه وتفكيره ووعيه، وليست استرسالاً ولا ترجيماً؛ فهي معنيَّةٌ بمحاولة الدُّخول إلى عمق التَّفكير النَّحْوي؛ لفهم هذه الصلة الرُّوحيَّة التي أُقِيمت على هداها دعائم العربيَّة، وانتظمت قواعدها، وازدَت بها هذه القواعد نضارة وإشراقاً لم تزلْ تتجدَّد به، وتزدادُ حيويَّةً وإشراقاً ونضارة، هي سرُّ بقائها وصمودها واستمراها. فما معنى الأصول العقليَّة؟ وما فائدة النَّظر فيها بعد أن ثبتَتْ للنَّحو قواعده، واستقرَّ مهيعُهُ؟ ثمَّ ما أهمِّيَّة قراءات كهذه فيما يتَّصل بهمومنا الُّلغويَّة المعاصرة؟

الكلماتُ المفتاحيَّةُ: النَّحو العربيُّ، الأصول العقليَّة، المعنى، اللفظ.

(*) دكتوراه من قسم اللغة العربيّة وآدابها-جامعة دمشق.

أهمِّيَّة البحث وأهدافه:

تأتي أهمِّيَّة هذه القراءة من كونها بحثاً في مرجعيَّات الوضع، وحكمة التَّقعيد، وأسرار المنهج؛ ذلك أنَّ النَّحو العربيَّ بناء عقليٌّ متكاملٌ، بُنِيَت قواعدُهُ على أصل فكريٍّ واضح جاء من استقراء كلام العرب وحساسيَّتها النَّفسيَّة في وضع الألفاظ مواضعها التي لا تحيا ولا تنمو ولا تزدهر إلا بما يرضاه الموقعُ؛ ولهذا كلِّه فإنَّ البحث في الأصول الفكريَّة الثَّاوية خلف القاعدة النَّحويَّة العربيَّة بحث مهمٌّ يعيدُ للقاعدة نضارتها ورواءها، والأهمُّ من ذلك أنَّه ينفي عن النَّحو العربي تلك التُّهمة الباطلة من أنَّه صناعة لفظيَّة جوفاء. وفي صلب هذه الورقة ما يثبت عكس ذلك.

منهج البحث:

لكلِّ بيان منهجٌ ومهيعٌ، ولكل مادَّة من موادِّ العلم منهج يخصُّها، وطريقةٌ تناسب ما هي عليه من أفكار وأبواب؛ ولهذا فالقراءة والبحث عن الأصول الفكريَّة والعقليَّة في النَّحو العربيِّ يقتضيانِ منهجاً وصفياً مشفوعاً بالتَّحليل الذي كان يسلكُهُ العلماء العرب في تعاملهم مع المادَّة العلميَّة الموجودة بين أيديهم.

مقدِّمة:

لقد كان بحث النُّحاة وتفتيشهم عن القواعد التي تضبط اللِّسان العربيَّ حتى يكون مبيناً_ تفتيشاً أكيداً في فطرة القوم وسليقتهم وطرائقهم في الإبانة والتَّبيين عن ذواتهم وحركات نفوسهم، وليس الأمر رجماً بالغيب، أو جلباً للقواعد من وادٍ فسيحٍ؛ لتكون ألسنة القوم مركَّبة عليها، وموافقة لها، ومنطلقة منها؛ لأن هذا تفكيرٌ منطقيٌّ جافٌّ وُسِمَت به هذه المتون العلميَّة الثريَّة فظُلِمَت ظلماً بواحاً يجافي المنطق العلميَّ الذي يقتضي؛ بل يفرض أن تُبنَى الآراء على محاورة النصوص واستنطاقها؛ لتبوحَ بما يمكن أن يكون مطوياً بداخلها؛ إذ لا جدوى من إكراهها للتَّدليل على تصوُّراتٍ مسبَّقةٍ منبتَّةٍ عن أصولها ومعزولة عن سياقها الزَّمني الذي قيلت فيه.

ونحن عندما نتحدَّث عن أصول أكيدة تربط النَّحو العربيَّ بفطرة الإنسان العربيِّ وسليقته وأفكاره وأسراره، فذلك شيء تؤكِّده قواعد النَّحو العربيّ وأصوله الجياد التي تنبئنا كثيرٌ من نصوصه ـ على ما سيبين في لحنِ القول ـ أنَّه تدوينٌ لعقليَّةِ القوم في أنقى صورها وأبهاها؛ إذ كان النَّحاة يبنون القواعد على السَّماع من ألسنة العرب الموثوق بعربيتهم؛ بل عندما وجد النُّحاة قديمُهُم ومحدثُهُم مسائلَ نحويَّة كثيرة غمُضَ وجه تأويلها، واعتاصت عليهم مذاهبُها_ أرجعوا النَّظر في عقليَّة قائليها، وسياقها الزَّمنيّ، وما يتبعُهُ من حواشٍ كرَّتينِ، فانفتحت بهذا وجوه التَّفسير، ووجدوا في ذلك ضالَّة البيان الكافي؛ ولهذا سيعتمد البحث على عرض جملة من النُّصوص في النَّظريَّة النَّحويَّة العربيَّة، توضِّح اعتماد النُّحاة في تحليلهم على هذا المنزع الوجدانيِّ؛ للقبض على دلالات التَّراكيب، ممَّا ينفي عن النَّحو العربي تلك التُّهمة الباطلة؛ أي إنَّه صنعةٌ لفظيَّة محضةٌ، تتركب قواعده وأصوله وقوانينه تركيباً يجافي هذه الأصول النفسية والوجدانية مجافاة واضحة، وأنها ليست منه ولا هو منها بسبيل.

بل ربَّما تعجَّلنا الأمر ههنا وقلنا: إنَّ النَّحو العربيَّ انطلق من هذا الأصل العقليّ، وانتظمت على هداه قوانينُهُ وأبوابُهُ وأصولُهُ، وما صنعة الإعراب إلا إجراءٌ احترازيّ بالنّسبة إلى العربيّ ذي الثّقافة اللغويّة المتواضعة؛ ليعبِّر عن أغراضه تعبيراً مستقيماً حسناً، ولكن سنجد أن العلماءَ الأوائل كانوا يرون النَّحو إبداع العربية وعقلها، وأنه طبع في فطرة العربي، وما صنعة الإعراب إلا إجراء تعليمي؛ ليلحق مَنْ ليس من أهل العربية بأهلها، فينطق بالعربية وإن لم يكن منهم، وهذا أصل كبيرٌ في علم العربية بوجه عام لا يقف عند النحو فقط، وفيما سيأتي بيانُ ذلك.

أولاً ـ الأصول العقليّة عند سيبويه:

يُعَدُّ كتاب سيبويه(ت١٨٠هـ) صفحة مشرقة في تاريخ النَّظريَّة اللغويَّة العربية بلا منازع؛ إذ يجد المتأمِّل فيه نضج المفاهيم، ودقَّة النظر، وشموليّة التَّحليل، وإذا كان سيبويه قد جمع فيه النَّحو والتصريفَ والبلاغة وغيرها من فروع المعرفة العربيَّة، فلا

تثريبَ عليه؛ لأنَّه لم يكن منشغلاً بهذا التَّقسيم المنهجي الذي جاء في عصور تالياتٍ لغاية تعليميَّة ليس غيرُ. على أن المهمَّ أن نقف في هذه السطور القلائل على مذهبه في النَّظر إلى طبيعة التركيب، وهل صحيح ما شاعَ أنَّ النحو العربي صناعة لفظية محضة، لا صلةَ لها قريبةً بالمنازع الوجدانيَّة والعقليّة والفكريَّة؟.

ولعل أو ما يمكن أن يتبادرَ إلى الذِّهن في هذا السياق، هو أن النَّحْو العربي قد بُنِيت قواعده من لدنِ الخليل إلى أنِ انتهى عصر الاحتجاج، على السَّماع من ألسنة العرب من أهل الفطرة السليمة والذِّهنية المستقيمة، كمثل ما كان سيبويه يردِّده في مسألة إضمار الفعل، «وهذه حجج سمعتُ من العرب وممَّن يُوثَق به، يزعمُ أنه سمعها من العرب. من ذلك قول العرب في مَثَلٍ من أمثالهم: ((اللهمَّ ضَبُعاً وذئباً)) إذا كان يدعو بذلك على غنم رجل. وإذا سألتهم ما يعنون قالوا: اللهمَّ اجمع [أو اجعل] فيها ضبُعَاً وذئباً. **وكلُّهم يفسِّر ما ينوي**»(١).

وهذا مَثَلٌ جرت عليه الألسنةُ، وتواردت على ذكرِهِ الأذهان، والمهمُّ في هذا أن سيبويهِ يتَّخذه أصلاً عالياً ليثبتَ مسألة نحويّة، أو قاعدة من قواعد العربيَّة، وهي حذف الفعل في هذا الموضع، وليست المسألة ههنا محضَ اتِّفاق أو مشايعةٍ لغويَّةٍ؛ بل تسندُها رؤيا فكريَّة وعقليَّة ووجدانيَّة محضة، وهي نزوع النَّفس البيانيَّة السَّليمة إلى هذا اللَّون من التَّعبير الموجز، ذي العبارة الرَّشيقة الخاطفة؛ فليس ذكر الفعل في مثل هذا بممنوع من حيث الصِّناعة النحويَّة، ولكنه ضرب من التَّعبير يأنفُهُ الذَّوق، وتعافه الطِّباع، وتمجُّه الأسماع؛ لأنَّ فيه ترهُّلاً للعبارة يذهب بمائها وصفائها، ويوقف إثارة الحسِّ والفكر اللذين ينشطان؛ لتعرُّف جزء المعنى الذي لم يذكر لفظ يدلُّ عليه(٢).

وإذا تجاوزنا تعلُّقَ النفس بما الإيجازُ سبيلُهُ، وجدنا في عبارة سيبويه (كلهم يفسِّر ما ينوي) تأكيداً على ما البحثُ آخذٌ فيه؛ إذ إنه يتَّخذ من (النية) دليلاً لتفسير ما أُبهِم هناك أمره، أو إنه يجعل النية والقصد أمراً يوجه دلالة التَّركيب، ويعتمد عليه في

(١) الكتاب، ج١، ص ٢٥٥.

(٢) ينظر: المفصَّل في علوم البلاغة العربية، د. عيسى العاكوب، ص.١٩٩.

تفسير الوجه الإعرابيّ المراد. وإلى مثل هذا التفسير الوجدانيّ يلجأ سيبويهِ في مسألة قريبةٍ من هذه، تتعلَّق بحذف المبتدأ، وهي بالتفكير النَّفسي أمسُّ رَحِماً، وأقوى لديه ذمماً؛ لأنه يجعل الحالَ شاهداً ودليلاً على ما حُذِف؛ «وذلك أنك رأيتَ صورةَ شخص فصار آيةً لك على معرفة الشَّخص فقلت: عبد الله وربي، كأنك قلت: ذاك عبدُ الله، أو هذا عبد الله. أو سمعتَ صوتاً فعرفتَ صاحبَ الصوت فصار آيةً لك على معرفته فقلت: زيد وربي»(١).

وعلى هذا اطَّرد حذف المبتدأ في كلِّ ما يجري على هذا السَّمت، والاطرادُ يحكي صورة عقليَّةً محضة على نحو ما توضَّح في نص سيبويه؛ وكأنَّ القوم قد تشاهدوا على هذا الأسلوب، وألفته طبائعُهُم حتى صار أصلاً يُقَاس عليه؛ بل لو ذهبنا إلى أن قواعدَ النحو في الكتاب جارية هذا المجرى، لما أبعدنا، ونستطيع أن نطمئنَّ إلى هذا التفسير عندما نراقبُ أنفسنا في حياتنا اليوميَّة؛ لنجد هذا الأسلوب ما زال جارياً على الألسنة إلى يوم الناس هذا، وهذا هو معنى الجذر الروحيِّ في قواعد العربيَّة، بنحوها وصرفها وبلاغتها وأصواتها؛ لأنَّه مقتبس من فطرة القوم في الزَّمن الأوَّل.

وعدِّ عن ذا؛ لنقِفَ على مسألة أخرى تجلِّي هذه الفكرةَ بمزيدٍ من البيان؛ إذ كان سيبويه ينصُّ في ترتيب الألفاظ على أن الأصلَ الرُّوحي هو الضابطُ والموجِّه وليس شيئاً سواه «وذلك قولك: ضربَ عبدُ الله زيداً. فعبدُ الله ارتفعَ ههنا كما ارتفعَ في ذهبَ، وشغلتَ ضَرَبَ به كما شغلتَ به ذَهَبَ، وانتصبَ زيدٌ لأنَّه مفعولٌ تعدَّى إليه فعلُ الفاعل. فإنْ قدَّمتَ المفعولَ وأخَّرتَ الفاعلَ جرى اللَّفظُ كما جرى في الأوَّل، وذلك قولك: ضرَبَ زيداً عبدُ الله؛ لأنَّك إنَّما أردتَ به مؤخَّراً ما أردتَ به مقدَّماً، ولم تُرِدْ أن تشغَلَ الفعلَ بأوَّلَ منه وإن كان مؤخَّراً في اللَّفظ. فمن ثَمَّ كانَ حدُّ اللَّفظ أن يكونَ فيه مقدَّماً، وهو **عربيٌّ جيِّدٌ كثيرٌ**، كأنَّهم إنَّما يقدِّمون الذي بيانُهُ أهمُّ لهم وهم ببيانِهِ أعنى، وإن كانا جميعاً يهمَّانِهم ويعنيانِهم»(٢).

(١) الكتاب، ج٢، ص ١٣٠.
(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٤.

والعناية والاهتمام لمسةٌ بلاغيَّة عالية في كتاب سيبويه، ثم هي جذمُ التَّفكير الوجدانيّ في النحو العربي بلا تزيُّدٍ؛ لأنه ربطَ بحسِّهِ المرهفِ بين متون الألفاظ وما يقف وراءها من أسرار وأخبار وأفكار تلتصق بطبائع القوم وغرائزهم وفطرتهم في التعبير عن الأشياء. ولو راجعنا أنفسنا عندما ننشئ خطاباً أو نحدِّث إنساناً، لوجدنا النفس تنزع إلى ذلك، وتركن إليه، وتعتني به دونما قصدٍ سابق؛ فالإنسان يقدم ـ إذا طَلَبَ ـ ما يحتاجُ إليه، ويقدمُ اسمَ مَنْ كان شريفاً أو ذا مكان عليٍّ؛ فالعربيُّ ذو الطَّبع السليم والفطرة النَّقيَّة، لا يقول: (ضرب عبدُ الله زيداً)، وهو يريد الكلام على ضَرْبِ زيدٍ؛ بل يقولُ ذلك إذا كان مدارُ الكلام على مَنْ ضَرَبَ زيداً لا على مَنْ ضُرِبَ؛ لأنه مخالف لمألوف فطرة النَّاس في تقديم ما هو أهم وأشرف وأكثر وأقدم، «نحو تقدُّمِ الشَّيخ على الشابِّ، والأبِ على الابن، فإنَّ الوالد وُجِدَ في زمانٍ لم يُوجَد فيه الابنُ، **فهذه المعاني كلها عقليَّةٌ، فما كان منها متقدماً على غيره بأحد هذه الاعتبارات كان في العبارة كذلك إتباعاً للمعاني بالألفاظ**»[1]؛ ذلك أن العربيَّ لا يقدم الأقل على الأكثر، ولا يقدم التَّابع على المتبوع؛ لأنه تقديم يلتوي وراءه القصد، ويعمى البيان، إلا إذا كانت هناك دواعٍ وأسباب يفرضها السِّياق ويقتضيها المقام؛ «فترتيب الكلمات في العبارة يتبع أحوال النفس وما يُثَار فيها، أو ما يمكن أن يُثَارَ فيها من معان وصور.. وهذا مبحث جليل كما ترى وهو يتَّجه في بحث بناء الأسلوب إلى أصوله ومنابعه الداخليَّة، ويمكن أن يدخل في إطاره أسلوب مراعاة النظير والمطابقة وكثير من الأساليب التي يرجع الحسن فيها إلى ما يشبه تلك الاستجابة والمتابعة لما يُثَار في الخيال»[2].

(١) الطراز، يحيى بن حمزة العلوي(ت٧٤٥هـ)، ج٢، ص ٣٣، ٣٤. إذ ذكر من ذلك التقديم بالذات، والتقديم بالشرف، والتقديم بالمكان، والزمان، إلى آخر ما هنالك من العلل التي تحكي طبيعة فطرية في اللسان العربي، وساق على ذلك شواهد من الذكر الحكيم تثبت ما أراد بيانه.
(٢) خصائص التراكيب، د. محمَّد محمَّد أبو موسى، ص ٣١٢.

وعليه، لم يكن شيخ النحاة وأضرابه وأترابه مشغولين بالإعراب وعلاماته على ما نص بعض المحدثين[١]؛ بل كان يشغلهم ترتيب العبارة، وصواب الإشارة، ودقة التركيب، وتناسق الترتيب. وكثرةُ مصطلحات الحسنِ والجمال في كتاب سيبويه دليل أكيد على ذلك[٢]؛فـ «سيبويه وإن تكلّم في النَّحو؛ فقد نبَّه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرُّفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصِرْ فيه على بيان أنَّ الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوبٌ ونحو ذلك، بل هو يبيّن في كلِّ بابٍ ما يليق به، حتَّى إنَّه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرُّفات الألفاظ والمعاني»[٣]؛ إذ أخذ الرجل معطيات المقام بالحسبان[٤]، ولم يبنِ قاعدة إلا بعد متابعة صبورة في أنفاس العربيّ وأحواله النفسيَّة وطرائقه في الإبانة والتعبير حتى يطمئنَّ إلى اطرادِ هذا الأسلوب أو ذاك، وهذا ربما فسر لنا مغزى مفهوم (الكثرة) الذي نجده ظاهراً في تضاعيف الكتاب وأبوابه.

والحقيقةُ أن النظر إلى النحو العربي من هذه الجهة الروحيَّة ـ إن جاز لنا ذلك ـ كفيل بتجديد النَّظر إلى ثراء هذا العلم واكتمال مفاهيمه ومنهجه؛ فلم يكن النحاة معنيين بقضايا الإعراب، ولم ينشغلوا بالسَّامع بعيداً عن إنشاء الكلام في ذهنيَّة أصحابه[٥]، ولكن شيوع اللحن فيما بعدُ أدَّى إلى زيادة العناية بجانب المتلقي خشية

(١) ينظر على سبيل المثال: إحياء النحو، ابراهيم مصطفى، صـ١. و: من أسرار اللغة، د. ابراهيم أنيس، ص ـ١٩٨. وغيرها الكثير.

(٢) ينظر: الكتاب، ج١، ٢٥، ٤٥، ١٣٨.

(٣) الموافقات، الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، مج٥، ص ٥٤.

(٤) ينظر: المعنى وبناء القواعد النحوية، د. محمود حسن الجاسم، مجلة جامعة دمشق، دمشق، سورية، م٢٥، ع١،٢، ٢٠٠٩، ص ٨٣. إذ ذكر المؤلف أن سيبويه راعى الجوانب المقامية والاجتماعية في منظومة القواعد النحوية.

(٥) يقول أحد الباحثين: إن النحاة قد انصرفوا إلى دراسة أثر المتلقي في فهم معنى الجملة، وأهملوا أثر المتكلم وكيفية إنشاء الكلام، فدرسوا المبنى وأهملوا دراسة المعنى، فجعلوا النحو هو الإعراب. ينظر: نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، د. مصطفى حميدة، ص ٧٠.

اللحن في قراءة القرآن الكريم؛ بل إن سيبويه ـ وهو رأس المدرسة البصرية ـ يذهب إلى خلاف ما ذهبت إليه مدرسته من أجل إقامة المعنى وصحته، فيرى أن المعنى وظروفَ السياق وملابساته السِّياسية والاجتماعيَّة والتاريخيَّة هي الحكم التُرضَى حكومتُه؛ إذ نظر إلى قول امرئ القيس: [الطَّويل]

فلَوْ أنَّ مـا أسـعى لأدنى معيشـةٍ   كفـاني ـ ولم أَطْلُـبْ ـ قليلٌ من المـالِ

ولكنَّمـا أسـعى لمجدٍ مُـؤثَّلٍ   وقـد يُـدركُ المجدَ المؤَثَّلَ أمثـالي(١)

فلم يلتزمْ بقواعدَ نحويَّةٍ جوفاءَ، أو لفظيَّةٍ معزولةٍ عن روحِ السِّياقِ. وفي هذا الشَّاهدِ تنازعٌ، وحولَه خلافٌ مبسوطٌ في كتب النُّحاة بين البصريين والكوفيين؛ إذ يذهب البصريُّون إلى أنَّ الثَّاني أولى بالعمل لقربه من الاسم، ويذهب الكوفيُّون إلى أنَّ الأوَّلَ أولى لتقدُّمه(٢)، وقدَّمَ كلٌّ من الفريقين ما يدعمُ رأيَه، ويؤكِّدُ ما يذهبُ إليه. والذي يعنينا ههنا أنَّ سيبويهِ ـ وهو من أعلامِ المدرسة البصريَّة القائلة بإعمال الثَّاني من الفعلين ـ لم يكن يعنيه الإنصافُ في مسائلِ الخلافِ؛ بل ذهب مذهباً خالف فيه رأيَ مَنْ هو واحدٌ منهم؛ ليقولَ: «إنَّما رفعَ لأنَّه لم يجعل القليلَ مطلوباً، وإنَّما كان المطلوبُ عنده الملكَ وجعلَ القليلَ كافياً، ولو لم يُرِدْ ذلكَ ونصبَ فسَدَ المعنى»(٣)؛ أي إنه أعمل الأوَّل من الفعلين. وليس الفساد الذي يتحدَّث عنه سيبويه فساداً في أصل القاعدة أو طبيعتها النَّحويَّة، ولو كان الأمر كذلك، لوافق ما نصَّت عليه مدرسته التي شاعت في الأقطار آراؤها أكثر من شيوع جارتها؛ بل أراد فساداً آخرَ هو من صلب ما البحث آخذٌ فيه ومنصبٌّ إليه؛ أي الفسادَ في غرض الشَّاعر وأهدافه التي وجد أن النَّصب يحوِّلها إلى جهة أخرى تخالف أحلامَ الرجل وآمالَه وتلتوي وراءَها أغراضه؛ لأنه لم يكن يبحث عن الوشل القليل (أدنى معيشة)؛ وإنما كان يبحث عن أرثٍ عظيم ذهبت النَّفس وراءه حسرات.

(١) في ديوانِهِ، ص ٣٩.
(٢) يُنظَرُ: الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٧٨، ٨٢.
(٣) الكتابُ، ج١، ص ٧٩.

هذا يعني أنَّ التَّرجيح في عُرف النُّحاة لا يجري إلَّا على أصل فكريٍّ وعقليٍّ واضحٍ، ولو لم يكن الأمر كذلك، وكان النَّحْو صناعةً لفظيَّةً محضةً اتَّفق أهلُه فيه على وضع هذا لذاك، بعيداً عن هذا الأساس الحيِّ المتجدِّد، ما خالف شيخ النُّحاة أصولَ مدرسته الأمّ؛ ليعتمدَ عند التَّحليل والتَّرجيح على هذا المنزع الوجدانيّ البعيد الذي ربط فيه بحسِّه الثَّاقب بين البنية التَّركيبيَّة المجرَّدة ومقاصد منشئها.

ثانياً ــ الأصول العقليَّة عند السِّيرافيِّ:

وفيما أُثِرَ عن السِّيرافي (ت٣٦٨هـ) ــ وهو من شرَّاح كتاب سيبويه ــ صورة جديدة مشرقة من صور هذه الجوانب العقليَّة العميقة في بناء النَّحو العربي، سنجد فيها بياناً ضاحياً يثبت فكرة هذه الورقة بوجه أكثر وضوحاً من ذي قبل. وهذه كلمة يقدح زنادها مناظرة غنيَّة جداً نقلها التوحيدي (ت٤٠٣هـ) بين السيرافي مدافعاً عن النحو العربي، ومتى بن يونس مدافعاً عن المنطق اليوناني ومعتقداً أنَّ النحو ضربٌ من الفضول لا طائل وراءه؛ «لأنه [على وفق زعمه] لا حاجة بالمنطقي إلى النحو، وبالنحوي حاجة إلى المنطق؛ **لأن المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ..**»(١).

ولعل هذه الدعوى الباطلةَ بأن النحو العربي نحو لفظيٌّ، كانت المرجعيَّة الأولى لكثير ممن ذهبوا هذا المذهب من ذوي التجديد؛ بل عندما نرجع النظر فيها نجد أن ما ردَّده المحدثون ضرب من النفاجة؛ لأنه تكرار لمقولات متَّى؛ فالنحو العربي نحو يقتفي آثار المعاني المرتبة في الوجدان، على نحو ما مر معنا بإيجاز عند سيبويه؛ لأن كلَّ بناء كلامي هو بناء عقليٌّ وجدانيٌّ؛ ولهذا قالوا: (لسان المرء وافد عقله)(٢). وهذا

(١) المقابسات، ص ٧٤.

(٢) وهذا من أبياتٍ لابن بسَّام يمدحُ النَّحو، ومنها قولُهُ:

رأيتُ لسانَ المرءِ وافدَ عقلِهِ ... وعنوانَـهُ فانظرْ بمـاذا تُعنْـوَنُ

ويعجبُني زيُّ الفتى وجمالُهُ ... فيسقـطُ من عيني ساعـةَ يلحَنُ

وهذِهِ من خمسةِ أبياتٍ ذكرَهَا ياقوتٌ في ترجمتِهِ لابنِ بسَّام الكاتب المتوفَّى (ت٣٠٢هـ). ينظر: معجم الأدباء، ج٤، ص ١٨٦٥.

هو فقْهُ النَّظريَّة اللُّغويَّةِ العربيَّة بوجهٍ عامٍّ؛ أي إنَّ لبَّ الكلام ليس بمحمولٍ على مُتُون ألفاظه، وإنَّما الألفاظُ منفذٌ إلى ما يحتويه اللفظ من صور وأحوال هي أسرارُ النَّفس الإنسانيَّة وأخبارها ومنازعها وأهوائها ووجدانها وجنانها ولب بيانها.

والمهم ههنا أن نتابع أسرار هذه المناظرة؛ لنقف على جملة من المفاهيم والأفكار، كانت الدافع الأول لعقد هذه الورقة؛ إذ نصَّ السيرافيُّ نصاً صريحاً على أنَّ النحو العربي محكوم بضوابط عقلية واضحة وليس استرسالاً ولا ترجيماً؛ فـ«**النَّحو منطقٌ، ولكنَّه مسلوخٌ عن العربية**»[١].

إذ كان النُّحاة يراعون هذا التَّوجُّه العقليَّ، وكان حاضراً في أذهان ذلك الجيل عند بناء القواعد ووضع القوانين؛ فهو صورة النفس العربية في أنقى صورها وأبهاها، وأنصعها وأنقاها، وليس صناعة لفظية كما ذكر متى بن يونس، وهو زعمٌ مضلل شَهِدَ عليه شاهد من أهله، وهو أبو سليمان السجستاني (ت٣٧٥هـ)، وهو منطقيٌّ أيضاً إلا أنَّه أكثر اعتدالاً؛ وذلك عندما نص على أن «**النحو منطق عربي**»[٢] «**يتبع ما في طباع العرب**»[٣]. وهذا بيِّنٌ من الاطراد والسماع بوجه خاص؛ فهو فكرٌ وعقلٌ عربيٌّ يقف وراء أبنية النَّحو والشعر والصرف والبلاغة وضروب الكلام والعلوم الأخرى، «وهذا واضح في اعتبار الأصل الفكري وراء حركة الإعراب، وأن هذا الأصل هو جوهر نظام اللغة، وأنه كان مغروساً في طباعهم، وأن شيوخ النَّحو الأولين حين كانوا يستخرجون قواعده إنما كانوا يستخرجون أصول هذه السَّليقة نفسها، ويحلِّلونها، ويصيِّرونها هي نفسها قواعد علميَّة، فلما ذهبت بذهاب أصحابها، وفشا اللحن رجع النَّاس إلى النحو، ليجدوا فيه هذه السَّليقة التي اقتنصها النُّحاة بمهارة مدهشة، ونسَّقوها في منظوماتهم، وهذا هو جلال النحو، وهذا هو سرُّ امتلائه وخصوبته»[٤].

(١) المقابسات، ص ٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(٤) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، د. محمَّد محمَّد أبو موسى، ص ٦٦.

فالمعاني في النَّحو أصل عالٍ من أصوله، وعلى هدى هذا الأصل ترتَّبت أبوابُهُ، وتناسقت قوانينُهُ وأصولُهُ؛ ولهذا نجد من ضروب الكلام ما تعجز فيه متونُ ألفاظه عن أداء مقاصد المتكلّم؛ فإذا أراد الطَّالب أو الدَّارس لعلوم العربيَّة أن يدرسَ نصاً شعرياً، أو يفقَه كلامَ ربّه، فإنَّه يجد نفسه ملزماً بالتَّفتيش في جزئيَّات المعاني وحواشيها؛ ليجدَ هناك مراد صاحب الكلام، وتنكشفَ له أغراضه، والأخبار فيما يشبهُ هذا كثيرةٌ، والأثرُ بها مستفيضٌ. ندعها خشية الإطالة؛ لنقف عند مقولةِ متَّى: «يكفيني من لغتكم هذا الاسم والفعل والحرف فإنِّي أتبلَّغُ بهذا المقدار إلى أغراضٍ قد هذَّبتها لي يونانُ. قال أبو سعيد: أخطأتَ، **لأنَّك في هذا الاسم والفعل والحرف فقيرٌ إلى وضعها وبنائها على التَّرتيب الواقع في غرائز أهلها**، وكذلك أنت محتاجٌ بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإنَّ الخطأ والتَّحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحرِّكات؛ وهذا بابٌ أنت وأصحابُك ورهطُك عنه في غفلةٍ»(١).

والحقيقة أنه ليس هناك من شيء أدل من هذا ونحوه على مراعاة الجانب العقلي في التفكير النحوي العربي، وأن القواعد النحويَّة في أساسها بناءٌ ذهني قبل كل شيء، وما اختلاف الوجوه والتأويلات، وما مسائل الخلاف إلا دليل بيّنٌ على هذا الجانب النَّفسي في التفكير النحويِّ العربي؛ بل لو تجاوزنا ذلك كله واكتفينا بما نصَّ عليه السِّيرافيُّ بأن النحو منطق عربي يتبع طباع العربي في التعبير عن الأشياء، لكان في ذلك مقنعاً ومفازاً على أصل هذه الفكرة الوجدانية في النحو العربي، وعلى ضرورة النظر إلى هذا العلم العظيم من هذا المدخل الفكري الحيِّ الذي يمنحه الحيوية والنضارة والإشراق، ويردُّ عنه ما اتُّهِم به من أفكار مضلِّلةٍ ووهمٍ مركَّبٍ.

ويحسن أن نختم أفكار السِّيرافي بشاهد من لدنه حاججَ به؛ ليردَّ عن النحو اتِّهامَه بأنه صناعة لفظية، وليثبت من ثَمَّ أنه منطق العربية وعقلُها؛ إذ حاججه بمسألة نحوية صرفة، ثم أثبت له أن «**علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل**

(١) المقابسات، ص.٧٥.

اللفظي»[١]؛ إذ أخطأ المنطقيُّ في معرفة الفرق الدقيق بين: زيد أفضل الإخوة، وزيد أفضل إخوته، ومن ههنا أجاب السيرافي أن الأولى صحيحة عقلاً؛ لأنّ الاخوة غير زيد وهو خارج عن جملتهم؛ وإنما اشتركوا في أمر أريد المفاضلة به بينهم. أما عدم الجواز في الثانية، فذلك لأن زيداً أضيف إلى إخوته؛ فلم يعد واحداً منهم؛ لأنه إذا سأل أحدهم: من أخوة زيد؟ فإنه من الخطل أن يقول: زيد وعمرو وبكر وخالد؛ بل يقول: عمرو وبكر وخالد[٢].

ومما لا شك فيه ولا مراءَ أن هذه حجة عقلية محضة، لا تتعلق بالألفاظ ولا هي منها بسبيل؛ بل لو اعتمد السِّيرافي في هذا على شيء مما يسمُّونه صنعة لفظيَّة، لما أفحم خصمه بهذه الحجة التي انشرحَ لها صدرُ مَنْ هُم في حضرته، حتى كبُرَ عنده علم النحو وانقادت له نفسه فقال: «ما بعد هذا البيان مزيد، ولقد جلَّ علم النحو عندي بهذا الاعتبار وهذا الانقياد»[٣].

وهذا تعبير انفعالي صريح ليس بإجابة السيرافي فحسب؛ بل بمدى دقة التفكير النحوي وسلامته في النظر إلى الأشياء؛ ففيه من رهافة الحس، وقوة النفس، وسلامة الذوق ما جعله يجل ويلطف في عين (ابن الفرات) ومَنْ هم في مجلسه من ذوي العلم والمعرفة بشؤون النحو والمنطق أيضاً؛ لأن متَّى فشِلَ وذهبت ريحُه لا يدري كيف يوردُ ولا كيف يصدِر. وهذا مثبتٌ بالدليل العقلي والعملي والفكري كما تقدم حتى لا نقع في التحيز الرَّخيص المبتذل.

ثالثاً ــ الأصولُ العقليَّة عند ابن جنِّي:

ظل ابن جنّي(ت٣٩٢هـ) زمناً متراخياً يحدِّق في أصول النحو وقوانينه وأبوابه، عاكف القول عليها، منجذب الرأي والروية إليها، فأنفق على هذه المتابعة الصَّبورة من عُمُره سنين يبحث عن العلل، وينقب عن الأحكام، ويفتش في أسرار اللسان

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢) ينظر: المقابسات، ص ٧٨، ٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

العربي؛ ليثبت أن هذه اللغة «لو كانت.. حَشْواً مكيلاً، وحَثْواً مهيلاً، لكثُر خلافها، وتعادت أوصافها: فجاء عنهم جرُّ الفاعل، ورفعُ المضاف إليه والمفعول به، والجزم بحروف النَّصب، والنَّصب بحروف الجزم؛ بل جاء عنهم الكلامُ سدًى غيرَ محصَّلٍ، وغُفلاً من الإعراب، ولاستُغنِيَ بإرساله وإهماله عن إقامة إعرابه.. هذا كلُّه.. إنْ كانت هذه اللغة شيئاً خُوطِبوا به، وأُخِذوا باستعماله. وإن كانت شيئاً اصطلحوا عليه، وترافدوا بخواطرهم وموادِّ حُكْمِهم على عمله وترتيبه.. فهو مَفْخرةٌ لهم، ومَعْلَمٌ من معالم السَّدادِ، دلَّ على فضيلتهم»(١).

فأبو الفتح كان شديدة الحفاوة بما نطقت به الأعراب، ومن هناك بدأت أصولُ علمه تنمو وتزدهر؛ بل كان يعيد أصول النحو العربي من لدن الخليل وسيبويه حتى عصره إلى غوامض ما في النفس العربية من أسرار وقيم وشيم وأفكار وأهواء؛ ولهذا فالمذاهب النحوية العربية في أصلها، مذاهب حياة الإنسان العربي، وعصارة تجربته واعتقاداته ورؤاه وأفكاره وطرائقه في الإبانة عن ذات نفسه(٢).

وهذه رؤيا عقلية نفسية بدأت بالظهور والانكشاف عند أبي الفتح منذ أن صَحِبَ قراءة التراث النحوي والتفيش فيه عن حكمة الوضع وأسرار المفاهيم؛ إذ نص من أول الطلب على أن اللغة بناء وجداني يُعَبَّرُ عنه بأصوات وتراكيب تطابق الأول وتأتي على سمته ومذهبه؛ وذلك عندما حدها بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»(٣).

(١) الخصائص، ج١، ص ٢٤٤-، ٢٤٥.

(٢) ينظر: الخصائص، ج١، ص ٣٠٨، ٣٠٩. يقول: «**ولمَّا كان النَّحويُّون بالعرب لاحقين، وعلى سمتهم آخذين، وبألفاظهم متحلِّين، ولمعانيهم وقصودهم آمِّين**، جاز لصاحب هذا العلم؛ الذي جمع شعاعَهُ، وشرَّعَ أوضاعه، ورسم أشكاله، ووسم أغفاله، وخلجَ أشطانه، وبعج أحضانه، وزمَّ شواردَه، وأفاءَ فواردَه، **أن يرى فيه نحواً ممَّا رأوا، ويحذوه على أمثلتهم التي حذوا، وأن يعتقد في هذا الموضع نحواً ممَّا اعتقدوا في أمثاله**، لا سيَّما والقياس إليه مصغٍ، وله قابلٌ.. فاعرف إذاً ما نحن عليه للعرب مذهباً.. وأنَّ سيبويهِ لاحقٌ بهم، وغير بعيد فيه عنهم...».

(٣) الخصائص، ج١، ص ٣٣-.

ونتجاوز أصل اللغة وأنها بناء فكري؛ لنعود إلى النحو، وهو أخص من اللغة؛ لنجد ابن جني يؤكد ما ذهب إليه في حد اللغة؛ ليجعل النحو حديثاً في صنعة الإنسان العربي ومذهبه في التعبير عن مقاصده وأغراضه، وجرياً وراءها لتدوين أصوله وأبوابه، فذكر في تعريفه أنه «انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره...»[1]؛ بل زاد الأمر توضيحاً وتأكيداً عندما انتقل إلى الإعراب؛ ليعرفه هو الآخر تعريفاً يعد عمدة من عُمُدِ هذه الورقة، وأصلا عالياً من أصولها؛ لأنه نص على أن الإعراب «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ؛ ألا أن ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيدٌ أباه، وشكرَ سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعلَ من المفعول، ولو كان الكلام شَرْجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه»[2].

وإذا كانت علامات الإعراب اصطلاحاً من لدن النحاة من أجل التمييز بين الأشياء، فذلك مفخرة لهم، كما قال أبو الفتح في نصٍ مضى، ومعلمٌ من معالم سداد مصادرهم، وسعة مواردهم؛ لأنهم ترافدوا عليه بخواطرهم، ومازجوه بمشاعل إحساسهم وصحة أذواقهم؛ ولهذا كله اتخذ سبيله في تفسير المعنى والإعراب سَرَباً؛ فجعل الأذواق والمعاني موجهةً للإعراب والمباني، وضابطةً لها، ومتحكِّمةً بها؛ «وذلك أنك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعرابَ والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعُك منه، فمتى اعتورا كلاماً ما أمسكتَ بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[3]. وبهذا يجعل ابن جني الإعرابَ تابعاً لمقاصد المتكلم، وصادراً عنها، ومنزَّلاً عليها، ومعبِّراً عنها، وليس شيئاً سوى ذلك من الأوهام والأضاليل التي تذهب إلى أنه صنعة لفظية جوفاء خالية مما له بطبائع النفس وظلالها صلة قريبة، وأن قواعده عسيرة ودرسه مضلل. وهذا رأي من يقولون بالتيسير والتجديد بلا تجنٍّ[4].

(١) المصدر نفسه، ج١، ص ـ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ـ٣٥.

(٣) الخصائص، ج٣، ص ـ٢٥٥.

(٤) ينظر إضافة إلى الآراء السابقة: تجديد النحو، د. شوقي ضيف، ص ٣. و: في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، صـ١٤. إذ ينص المؤلفان على أن جدباً وتعقيداً دب في أعمال النحاة فأذهب من علمهم ما يستضيئ به.

ويحسن أن نقف بعد هذا على باب من أوائل أبواب الخصائص، وهو باب (البناء)؛ لنجد ههنا بوجه قريب للفهم أكثر مما مضى، طريقةَ أبي الفتح في تعليل أبنية اللغة وتحليلها بطريقة عقلية أو منطقية لغوية على وفق تعبير السيرافي؛ «وكأنهم إنما سموه بناء لأنه لما لزم ضرباً واحداً فلم يتغير تغيُّرَ الإعراب سُمِّي بناءً، من حيث كان البناء لازماً موضعه، لا يزول من مكان إلى غيره؛ وليس كذلك سائر الآلات المنقولة المبتذلة، كالخيمة والمظلَّة، والفسطاط والسُّرادق»(١).

وفي هذا القياس يثبت النظر العقلي بوجه لا يقبل الشك ولا التأويل، ويثبت أن القواعد النحوية راجعة إلى ضوابط عقلية محضة كانت حاضرة في وجدان أهل اللغة، وأن العرب لم تعتنِ بألفاظها وتولها من تثقيفها وتحكيكها صدراً صالحاً، إلا لأنها أدلة على معانيها، وخادمة لها، وموصلة إليها(٢). والأهم من هذا أن الرجل مشغوفٌ بمتابعة أسرار النفس العربية فيما بين يديه أو ما شهده أو حضره، وكان «في كثير مما كتب يبحث عما وراء الأحكام من علل، ثم يبحث فيما وراء العلل من أصول ضابطة، وأقيسة تطرد، وهذا مما لا يمكن الوصول إليه إلا بعد الفهم النافذ لدقائق تصاريف الأبنية والتراكيب، ثم النفاذ من وراء هذا الفهم المستوعب إلى الأصول التي تجمعها، والتي كانت قائمة في نفوس أصحاب اللغة.. ويقطع ابن جني بأن العرب كانوا جميعاً يعلمون هذه الضوابط الخفية، والعلل المتسربلة وراء تصاريف اللسان»(٣).

والحقيقةُ أنَّه من غير المتيسِّر في هذا المقام أن نتابعَ تفاصيل القياس العقليِّ، والتَّحليل الفكري والوجداني والنفسي الذي كان يسلكه ابن جني في التنقيب عن أصول العربية في فطرة العرب وطبعهم ولقانتهم، ولكن يستحسن أن نختم حديثه بشيء من النظرة الصوتية؛ فهي من اجتهاداته التي قلَّ نظيرها في هذا التراث، ومن ذلك قوله: «أما إهمال ما أهمل، مما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصورة،

---

(١) الخصائص، ج١، ص ٣٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج١، ٣١٢.

(٣) مراجعات في أصول الدرس البلاغي، د. محمَّد محمَّد أبو موسى، ص.١٥٨. بتصرف يسير.

أو المستعملة، فأكثره متروك للاستثقال، وبقيته ملحقة به، ومقفَّاة على إثره. فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب حروفه؛ نحو سص، وطس، وظث، وثظ، وضش وشض؛ **وهذا حديث واضح لنفور الحسِّ عنه، والمشقَّة على النَّفس لتكلُّفه**»[1].

وفي عبارات نفور الحس، والمشقَّة على النفس دليل واضح على المصادر الفكريَّة والوجدانيَّة العميقة في بناء العربيَّة، وأن هذا البناء موجَّهٌ بتلك المصادر، يقفو أثرها، ويخضع لسلطانها، وأن إهمال هذا الجانب وعدم مراعاته من ثَمَّ، مجافاة مفتعلة تنبو بها الكلمات؛ بل ذهب ابن جني مذهباً عجباً في الاعتماد على هذا الأصل النفسي البعيد عندما تحدث عن شهادة الحال، وأنها الأصل الذي قامت عليه أصول النحو وقوانينه «فليت شِعرِي إذا شاهد أبو عمرٍو وابن أبي إسحاق، ويونس، وعيسى بن عُمر، والخليل، وسيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخَلَف الأحمر، والأصمعيّ، ومَنْ في الطبقة والوقت من علماء البلدين، وجوهَ العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها، ألاَ تستفِيد بتلك المشاهدة وذلك الحضور مالا تؤدّيه الحكاياتُ، ولا تضبِطه الروايات، **فتُضطرّ إلى قُصود العرب، وغوامض ما في أنفسها، حتى لو حلف منهم حالِف على غرضٍ دلّته عليه إشارة، لا عبارة، لكان عند نفسه وعند جميع من يَحضُر حاله صادقا فيه، غير متَّهَمِ الرأى والنَحِيزة والعقل**»[2].

بل هناك ما هو نص صريح من لدن ابن جني - نختم به - على أن العربي لم يكن ليقدم الصناعة النحوية والصرفية وغيرها على ما ألفته طبيعته وفطرته؛ وإنما الصناعة النحوية نزول عند حاجة مَنْ ليسوا من أهل اللغة؛ ليلحقوا بها كما قال في نصه الشهير، و«هذا موضع قد استعملته العرب، واتبعتها فيه العلماء. والسَّبب في هذا الاتِّساع أن المعنى المراد مُفاد من الموضعين جميعا، فلما آذنا به وأديا إليه سامحوا أنفسهم في العبارة عنه؛ **إذ المعاني عندهم أشرف من الألفاظ**.. فمن ذلك ما حكاه

(١) الخصائص، ج١، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٤٨.

أبو الحسن: أنه سأل أعرابياً عن تحقير الحبارى، فقال: حُبْرور. (وهذا) جوابُ من قصد الغرض ولم يحفل باللفظ.. وذلك أن هذا الأعرابي تلقى سؤال أبي الحسن بما هو الغرض عند الكافة في مثله، **ولم يحفل بصناعة الإعراب.. فجاء بالمعنى الذي يعرفه هو ولم يراعِ مذهب الصناعة**»[١].

فهل هذا إلا أدل شيء على تأمل أبي الفتح حكمة الوضع وأسرار الاستعمال في وجدان العربي، وأن كلامه صورة ذهنية، ووثيقة تحكي نفسية العربي الأول في التعامل مع اللغة، وأن النحو العربي ما هو إلى صورة ذكية لذكاء فطرة العربي وطبعه وسليقته، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيماً؟؛ ولهذا (كان مولعاً بذكر العلل، يذهب في استقصائها إلى آماد بعيدة في سليقة العربي الأول)[٢].

رابعاًـ الأصولُ العقليَّة عندَ عبدِ القاهرِ الجرجانيِّ:

صار واضحاً أن للإعراب أصولاً فكرية توجهه، وما الآراء التي تقدم شيء من حديثها مقتضبٌ يسيرٌ، إلا صورةٌ حيَّةٌ لهذا الأصل العقلي الذي يضبط القواعد النحوية وتتحرك على هَدْيٍ من قوانينه التي حكمت وجدان العربي في الصدر الأول، وبهذا يبقى النحو العربي علماً عظيماً؛ لأنه يقوم على هذا الأساس المغروس في طبيعة العربي؛ ولهذا ذكر أهل النظر أن «**دليل النحو طباعي**»[٣]، وأنه «**أول مباحث الإنسان**»[٤].

ولعل الجرجاني كان من أكثر المدافعين عن هذه القضية، ولاسيما في مدخل كتابيه الشهيرين؛ لأن هذه الدعوات قد كثرت في زمانه، واتسع أفق الدعوة إلى إلغاء كثير من أبواب النحو؛ لأنها فضولُ قولٍ تكلَّفه النحاةُ، ومسائلُ معقَّدةٌ عويصةٌ

(١) الخصائص، ج٢، ص ٤٦٦.
(٢) ينظر: ابن جني النحوي، د. فاضل السامرائي، ص ٢٠٧.
(٣) مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، د. مُحَمَّد مُحَمَّد أبو موسى، ص ٦٦.
(٤) المقابسات، ص ١٧١.

تجشَّموا الفكر فيها حتى أدخلوا العلم في الإغراب لا الإعراب على وفق زعمهم[١]. وكأنه في هذا يتكلَّم على زماننا أيضاً. على حين كان النحو علماً به تُعرَفُ حجَّة الله وتُؤخَذُ من مأخذها السَّليم، ويُعرَفُ به نقد الكلام العربي ويثبت عياره وميزانه، «لا يُنكر ذلك إلا من يُنكر حسَّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه... ولم يرَ أن يستقيه من مصبِّه، ويأخذه من معدنه، ورضيَ لنفسه بالنقص والكمالُ لها مُعرِضٌ، وآثر الغَبِينةَ وهو يجد إلى الرِّبح سبيلاً»[٢]. وبهذه الروح العلمية التي انتهى إليها من هذه الآراء ما سيكون زادا جيداً لها_ بدأ الجرجاني دفاعه عن هذه الأصول الفكرية، مصحوباً بحمية جارفة؛ ليبين أسرار بلاغة الكلام العربي، ودلائل إعجازه بمنهج علمي رصين ستبين وشيكاً أصولُهُ.

والكلام على أصول هذه الفكرة في تراث عبد القاهر كلام ذو شجون كثيرة؛ لأنها اتسعت عنده وغنيت مادتها، فبدأت قسماتها تظهر من لدن كتاب المقتصد، مروراً بأسرار البلاغة، إلى أن تخمرت وآتت أكلها مرتين في دلائل، وبهذا وضع نظرية النظم مبنية على هذا الأصل الفكري والوجداني الحي الذي ينظر إلى التراكيب في ضوء هذه الظلال العقلية التي منحتها الجدة والطرافة، فكانت ولاتزال منهجاً عربياً متكاملاً ينظر إلى اللغة على أنها صورة للفكر وتعبير عنه على ما سيتضح.

والمهم أن الرجل فسر الإعراب تفسيراً رده فيه إلى هذا الأصل الحي المتجدد الذي يرى الإعراب تابعاً للمعاني، ومنها يستمد توجيهه؛ لأن «الإعرابَ في الحقيقةِ معنى لا لفظ»[٣]؛ ولأنه «من المحال أن يُغَيَّرَ اللفظ لغير المعنى»[٤].

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، ص ٢٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣) المقتصد في شرح الإيضاح، م١، صـ٩٨. في كتاب المقتصد بحث بلاغي متسع، يعد أصلاً عالياً من أصول التكامل في النظرية اللغوية العربية.
(٤) المصدر نفسه، م١، صـ١٠٨.

وهذه لمحة ذكية ـ ومثلها الكثير في هذا الكتاب الجليل نتركها دفعاً للإطالة ـ أسست لبناء نظرية النظم فيما بعد، وهنا علينا أن نقف عند هذه الملامح العقلية في بناء العربية فيما ذكره الجرجاني في صدر أسرار البلاغة؛ إذ ذكر نصاً يمكن أن نعده جذم النظرية اللغوية العربية بلا منازع، وهو نص يعيد اللغة إلى هذا الأصل الذي نحن فيه. «وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أن المعنى الذي كانت له هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطاب، هو ترتيبها على طريقة معلومة.. وهذا الحكمُ ــ أعني الاختصاص في التَّرتيب ـ **يقَعُ في الألفاظ مرتَّباً على المعاني المرتَّبة في النَّفس، المنتظمة فيها على قضيَّة العقل**. ولا يُتَصوَّرُ في الألفاظ وجوب تقديمٍ وتأخيرٍ، وتخصُّصٌ في ترتيبٍ وتنزيلٍ، وعلى ذلك وُضِعَت المراتب والمنازل في الجمل المركَّبة، وأقسام الكلم المدوَّنة، فقيل: من حقِّ هذا أن يسبقَ ذلك، ومن حقِّ ما ههنا أن يقع هناك، كما قيل في المبتدأ والخبر والمفعول والفاعل، حتَّى حُظِرَ في جنسٍ من الكلامِ بعينه أن يقعَ إلَّا سابقاً، وفي آخر أن يوجد إلَّا مبنياً على غيره وبه لاحقاً، كقولنا: إنَّ الاستفهام له صدر الكلام، وإنَّ الصِّفةَ لا تتقدَّمُ على الموصوف إلَّا أن تُـزَالَ عن الوصفيَّة= إلى غيرها من الأحكامِ»(١).

بمعنى أن هذه ليست قواعد جامدةً ينبو عن تقبُّلها الذَّوق؛ بل هي مركوزة في طباع أهل السَّليقة، جاريةٌ في عاداتهم التَّعبيريَّة، وتحليلها على هذا الوجه هو تحليل لعقليَّة الجيل الذي تبادل هذا التَّعبير واستساغَه، وليس هذا افتراضاً؛ بل هو من صلب نظريَّة الجرجانيِّ التي تتنزَّلُ فيها اللُّغةُ تنزيلاً يوافق إحساس القومِ بالأشياء، وهذا بيِّنٌ في هذا النص المهم الذي يتكلَّم فيه على الرَّحم التي تصلُ الكلام بمنشئه، ويعيد فيه قواعد العربية إلى منبعها العقلي الأصيل؛ «فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً أو يستجيد نثراً، ثمَّ يجعل الثَّناء عليه من حيث اللَّفظ فيقول: حلوٌ رشيقٌ، وحسنٌ أنيقٌ، وعذبٌ سائغٌ، وخلوبٌ رائعٌ، فاعلم أنَّه ليس ينبئُك عن أحوال

(١) أسرارُ البلاغةِ، ص ٥.

ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللُّغويِّ، **بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدحُه العقلُ من زناده»**[١].

وهذه نظرة تأملية باطنية دقيقة تذهب في تحليل الكلام ابتداء من هذا الأصل النفسي البعيد[٢] الذي بنى الجرجاني على وفقه تصوره لمفهوم الأسلوب، وبنى على وفقه فلسفته الذوقية والعقلية التي كانت مدار الكتابين معاً. وإذا كان أسرار البلاغة قد تضمن البذور الأولى مع كتاب المقتصد، فإن في دلائل الإعجاز وضوحاً لهذه الفكرة، وطريقة جيدة في فهم بناء الكلم، وكيف تتركب وتترتب في الوجدان. وهذه فكرة تعد عصب نظرية النظم، وعليها أقام فروقها ووجوهها؛ ولهذا فاستقصاؤها يضيق به نطاق البحث في بضعة سطور.

ولكن هذا لا يعفينا من الوقوف عند بعض نصوصه التي أقام عليها تفكيره العقلي لأبنية الكلام العربي؛ فعلم الجرجاني في دلائل الإعجاز، علم مأخوذ من علم الإعراب كما نص هو على ذلك[٣]؛ وذلك ليضع الموازين القسط التي يثبت عيار الكلام العربي، وليضع من ثم منهجاً يعلّمُ به كيفيَّةَ إنشاء الكلام الجميل أيضاً، وهو في ذلك كله يرى أن مدار هذا المنهج اللغوي الجمالي، على خصائص التراكيب بوجوهها وفروقها، ولكن الأهم من ذلك أنه كان يعيد ويبدئ «**أنَّ ها هنا دقائقَ وأسراراً طريقُ العلم بها الرَّويَّة والفكر، ولطائف مستقاها العقلُ**، وخصائص معانٍ ينفرد بها قوم قد هُدُوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكُشِفَ لهم عنها، ورُفِعت الحجبُ بينهم وبينها، وأنّها السَّبب في أنْ عرضت المزيَّة في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً...»[٤].

(١) المصدر نفسه، ص ٥، ٦.

(٢) من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، د. مُحَّد خلف الله، ص ٢١.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز، ص ٤٢. قال: «وإنَّه على الجملة بحثٌ ينتقي لك من علمِ الإعرابِ خالصَه ولبَّه، ويأخذ لك منه أناسيَّ العيون وحباتِ القلوب، وما لا يدفع الفضل فيه دافعٌ، ولا ينكر رُجحَانَه في موازين العقول منكرٌ».

(٤) دلائل الإعجاز، ص ٧.

هكذا ينزِّل الجرجانيّ نظريَّته في تحليل الأساليب هذا المنزل الوجداني العميق؛ فخصائص التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وفصل ووصل، وقصر وتخصيص، وفروق الحال، وفروق الخبر، والإطلاق والتقييد، وغيرها من الوجوه والفروق التي لا يحصرها العدد ولا ينتهي بها الأمد ـ كلها خصائصُ ذوقيَّة وجدانيَّة مستقاها العقل كما قال هناك، وإثارة مسألة الذوق ههنا من صلب فكرة الرجل وليست بخارجة عنها؛ لأنَّه يقول: إنَّ قوماً قد انفردوا بها، وهدوا إليها، ولم يكن يعني بذلك إلا أهل الفطرة، والطبع السليم، والذوق المستقيم الذين أتوا نصيباً من البلاغة هم به أفراد. ثم هو يشير إلى طريقة كل منهم وطبعه وطابعه الذي يتسم به كلامه، وهو بهذا يثير من جديد مسألة الأسلوب الذي يعد صورة لوجدان صاحبه وكيانه.

والحديثُ عن هذه الصِّلة الروحيَّة التي يرتبط فيها الكلام بمنشئه، صلة ضاربة الجذور في عمق التَّفكير النَّحوي واللغويّ العربيّ؛ ولهذا تعد من أصول التّكامل في النّظرية اللغوية العربيّة؛ لأنّها من أكثر المسائل حضوراً في التّفكير اللسانيّ الحديث الذي اجتهد لجلاء وجوه هذه العلاقة، ولإثبات أنّ البيان انعكاس للوجدان والجنان، وأنّ اللغة ما هي إلا نتاج للرُّوح، ذاتُ أصل نفسي واجتماعي، وأنّها عينُ الإنسان إلى الوجود وطريقةُ بنائِهِ(1).

فإذا كان الأسلوب في أدبيّات هذه العلوم ملامحَ تفكير الإنسان، أو هو الإنسانُ عينُهُ وطريقة تفكيره(2)، فإنّ الأسلوب عند الجرجاني هو طريقة الإنسان وطبعه وطابعه وأنفاسه(3)، وهذا ما يجعل التّفكير اللغويّ العربيّ تفكيراً حينياً إنْ جازَ لنا ذلك، وأنّه بالغ من أمره مبالغَ متقدمة تحتاج إلى النظر في زواياه المشرقة، بدل السَّير على مدبّ أقدام الآخرين.

ولا يظنَنَّ بهذا أنّ البحث قد فارق مقاصده ومنهجه؛ لأنّ هناك مفهوماً في متن نظريّة النّظم، يجمع النّحوَ والأسلوبَ وفكرةَ هذا البحث برباط واضح، وهو مفهوم

---

(1) ينظر: الأسلوبية، بيير جيرو، ص ٦.

(2) ينظر: الأسلوبية والأسلوب، د. عبد السلام المسدي، ص ٦٧.

(3) ينظر: دلائل الإعجاز، ص ٤٦٨، ٤٦٩.

(الاختيار) الذي بني على وفقه الجرجاني تصوُّره لمفهوم النظم وشؤونه؛ فالاختيارُ يعني أنْ ينتقيَ المتكلم لألفاظه مواضعَها المناسبة من السياق، وأن ينتقيَ قبل ذلك ألفاظه انتقاء عمودياً من بطون المعاجم، وهذا هو مناط فضيلة الكلام الحسن[1]. ومادام الاختيار ينهض بهذا على أصول النحو وقوانينه لانتقاء اللفظ الحسن، والموقع الأحسن، فيبقى أن نقولَ مع العربيّ: إنَّ اختيارَ المرء قطعة من عقله[2].

ولكي لا يؤخذ على الورقة أنّها انتبذت لهذه الفكرة مكاناً قصياً، نعود بها إلى أول هذه الورقة؛ أي إلى سيبويه؛ لنجد في تفكيره بهذا المفهوم الأسلوبي (الاختيار) ما يفضل عن الكفاية، ولا يقصر عن الغاية؛ إذ عقد الرَّجلُ نصاً مقتضباً للكلام على استقامة الكلام وإحالته، تضافرت فيه قوانين النَّحو مع الذَّوق والفطرة؛ ليكون الكلام مستقيماً حسناً، أو مستقيماً جميلاً؛ فمن الكلام ما هو «مستقيمٌ حسنٌ، ومحالٌ، ومستقيمٌ كذبٌ، ومستقيمٌ قبيحٌ، وما هو محالٌ كذبٌ»[3]، ثم شرح، أو مثَّل لهذه الأصناف بأمثلة بنى عليها الجرجاني كثيراً من تصوُّراته حول مفهوم الأسلوب؛ إذ ذكر أنَّ من الكلام ما يدخل في حدود الإحالة، وإحالتُهُ آتية من عدم مراعاة الجوانب الدلاليّة والفكريّة، من مثل قوله: أتيتك غداً، وسآتيك أمس[4]؛ فليس في هذا ما يصطدم مع القواعد النّحويّة؛ بل فيه ما يتعارض والقوانين المنطقيّة والعقليّة، ثم ذكر ضرباً آخر، هو أمس رحماً بما نحن فيه، قال: «وأما المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيداً رأيت، وكي زيد يأتيك، وأشباه هذا»[5].

بهذا يبدو الاختيار قطعة من عقل صاحبه، وصورة من صور وجدانه وكيانه؛ ولهذا فلابد لكل ذي بيان من أن يكون على ذكر من قوانين هذه الصّناعة أولاً، ثم يتدرّب على سماع الكلام العربيّ المبين؛ ليزداد ألفه به، واعتياده عليه، وهذا هو الذوق

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، ص ٤٣، ٨٧، ٨٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٤٧٣ مثالاً.

(٢) ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ، ج١، ص ٧٧.

(٣) الكتاب، ج١، ص ٢٥.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها،

(٥) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها،

الذي يقف إلى جوار المعرفة اللغوية، أو الآلة التي تصح بها قوانين اللغة التي تواضع عليها القوم.

وهذه فكرة أثيرة ردّدها الجرجانيّ كثيراً في دلائل الإعجاز؛ بل هي جذم نظريته على الإطلاق[١]؛ إذ كان حفياً ببيان أنّ اللغة بناء فكريّ منظّم، تترتّب للمرء معانيه في الوجدان، ثم يتبع هذه الترتيبَ النفسيَّ ترتيبٌ آخر ينهض به اللسان، ولا سبيل إلى بيان ما صنع اللسان إلا «**أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره**»[٢]. وبهذا تكون خواصُّ تركيب الكلام كما يسميها السّكّاكي[٣]، هي الصّورة العقليّة لكل ذي بيان، وهي صورة طبعه وفطرته ولبابه المكتوم في هذا البناء الصُّوري المجرَّد. وإلى هذا الأصل يجب أن نعود؛ لأنّه مغرس البيان، ولا يُفهَم إلّا منه.

لقد انعقدت هذه الورقة الوجيزة للبحث في مرجعيَّات الوضع وحكمة التَّقعيد في بنية النَّحو العربي، وانتهت من هذا القراءة إلى نتائجَ هذا شيء من بيانها:

ـ كان النَّحاة العرب يبحثون عند التَّقعيد والتَّعليل في فطرة الإنسان العربيّ الأوَّل وطرائقه في الإبانة والتَّعبير عن ذات نفسه؛ ولهذا فالنَّحو العربيُّ صورة مشرقة عن شخصيَّة الإنسان، ما تزال تحتفظ ببهائها ورونقها وروائها حتَّى يوم الناس هذا.

ـ ما دام النُّحاة قد انطلقوا في تقعيدهم من هذه المرجعيَّة الفكريَّة الواسعة، فإنَّ هذا يثبت أنَّ في النحو العربي سعة كبيرة، وأنَّ فيه آفاقاً من الخصب والثَّراء لما تطأها أقدام السالكين، وهذا دليل بيِّنٌ من صنيع أبي الفتح والجرجانيّ اللذين حرثا في تربة هذا العلم العظيم فأخرج كلٌّ منهما للعربية علماً آخر قائماً بذاته.

ـ إنَّ النَّظر الجادَّ إلى النَّحو العربيّ من هذا المدخل الوجدانيّ الحيّ، يمكن أن يكون منهجاً جيِّداً لتدريس القاعدة لطلَّاب العلم وشداته، ويمكن أن يمنحَها حيويَّة ورُوَاء ونضارة وإشراقها بعد ما سئم من عبارات المنطقيَّة والجفاف على وفق زعم أهل التَّجديد.

(١) ينظر: دلائل الإعجاز، ص ٤٩، ٥١، ٥٢، ٦٤.
(٢) دلائل الإعجاز، ص ٦٤.
(٣) ينظر: مفتاح العلوم، ص ١٦١.

ـ إنَّ هذه الَّلمحات الذَّكية في تراثنا النَّحوي، تثبت على وجه اليقين الحيّ أنَّ النَّحو العربيَّ نظام عقليٌّ واضح، أو هو منطق العربية على وفق تعبير السِّيرافي، وعلى هذا الأصل أُقيمت قواعده، وهذا يردُّ عنه تلك التَّهمة المضللة التي رُميت بها تلك المتون العلمية الثَّريَّة.

ـ تبيَّن أيضاً أنَّ النُّحاة العرب ـ تأكيداً للنَّتيجة السَّابقة ـ لم يكونوا مشتغلين باللَّفظ؛ وإنَّما كانت عنايتهم بالمعنى أوَّلاً، وما العناية بالألفاظ إلا خدمة للمعنى وتشريف له، وعناية به؛ بل نصَّ ابن جني أنَّ الصِّناعة النَّحوية كانت لدواع تعليميَّة؛ ليلحق مَنْ ليس من أهل اللغة بالعربيَّةِ وأهلها، فينطق بها وإن لم يكن منهم، أما قواعد العربيَّة، فهي طبع وذوق وإحساس بالأشياء.

ـ تبيَّن أنَّ قواعد العربيَّة كلَّها تجري على هذا النَّسَق العقليّ المنظم، أو هي منظَّمة على قضيَّة العقل كما قال الجرجانيُّ، وليست رجماً بالغيب حتَّى يصح زجُّها في زوايا اللفظيَّة؛ بل تبيَّن أنَّ ما لا يحتمل إلا وجهاً كالاستفهام والشَّرط وغيرها في صدارته، وما يقع مقدَّماً أو مؤخَّراً، كلُّ ذلك نابع من استقراء طويل في لسان الأمة، استساغ هذا الاطِّراد وألفته طبيعته وفطرته.

ـ ليست قضايا الأصوات وما هو من واديها من الأوزان والأنغام على ما بيَّنَ ابن جني ببعيدة عن هذا الأصل الفلسفيّ والفكريّ؛ بل هي من صلب هذه القضيَّة الوجدانيَّة؛ وبهذا يَبِيْنُ أنَّ العربيَّة نظام فكريّ واضح لا جدالَ فيه ولا مراءَ، والقولُ باللفظيَّة منهجٌ بيَّنَ ابن جني أنَّ الغاية منه تعليمُ مَنْ ليس من أهل اللغة قواعدَ اللغة؛ ليلحق بالعرب وإن لم يكن منهم.

ـ إنَّ معاودةَ القراءةِ لتراثنا النَّحويّ يمكن أن تكشف في بُنيانِهِ جوانبَ أكثر ألقاً وإشراقاً؛ إذ تثبت أمثال هذه المفاهيم، كمثل مفهوم الاختيار الذي تتغنَّى به الأسلوبيَّة، أنَّ التُّراثَ العربيَّ تراثٌ ثريٌّ منظمٌ يتجاوز ما توصَّلت إليه تلك المذاهب، ولاسيَّما إذا نظرنا إلى السِّياق الزمنيّ الذي أُنجزت فيه هذه المضامين.

مصادر البحث ومراجعه

- **الأسلوبية**، بيير جيرو، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط٢، ١٩٩٤.
- **الأسلوبية والأسلوب**، د. عبد السلام المسدي، طرابلس، ليبيا، ط٣، (دت).
- **إحياء النحو**، إبراهيم مصطفى، القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٩٢.
- **أسرار البلاغة**، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود مُحَمَّد شاكر، دار المدني، جدة، السعودية، ط١، ١٩٩١.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري، تح: د. جودة مبروك مُحَمَّد مبروك، مراجعة: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط١، (دت).
- **البيان والتبيين**، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر،ط٣، ١٩٩٨.
- **ابن جني النحوي**، د. فاضل صالح السامرائي، دار النذير و جامعة بغداد، العراق، (دط)، ١٩٦٩.
- **تجديد النحو**، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٦، (دت).
- **خصائصُ التَّراكيبِ دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني**، د. مُحَمَّد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط٤، ١٩٩٦.
- **الخصائص**، ابن جني، تح: مُحَمَّد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، ط٢، (د ت).
- **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود مُحَمَّد شاكر، دار المدني، جدة، السعودية، ط٣، ١٩٩٢.
- **ديوان امرئ القيس**، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرف، القاهرة، مصر، ط٥، (دت).
- **الطِّراز**، يحيى بن حمزة العلوي، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
- **في النحو العربي نقد وتوجيه**، د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦.

- **الكتاب**، سيبويه، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٨٨.
- **مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني**، د. مُحَمَّد مُحَمَّد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط٣، ٢٠١٠.
- **مراجعات في أصول الدرس البلاغي**، د. مُحَمَّد مُحَمَّد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط٣، ٢٠١٦.
- **معجم الأدباء**، ياقوت الحموي، تح: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣.
- **المعنى وبناء القواعد النحوية**، د. محمود حسن الجاسم، مجلة جامعة دمشق، دمشق، سورية، م٢٥، ع١،٢، ٢٠٠٩.
- **مفتاح العلوم**، السكاكي، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٣.
- **المفصَّل في علوم البلاغة العربية**، د. عيسى العاكوب، جامعة حلب، ط٢، ٢٠١٦.
- **المقابسات**، لأبي حيان التوحيدي، تح: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٢، ١٩٩٢.
- **المقتصد في شرح الإيضاح**، عبد القاهر الجرجاني، تح: د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد، العراق، (دط)، ١٩٨٢.
- **من أسرار اللغة**، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط٦، ١٩٧٨.
- **من الوجهةِ النَّفسيَّة في دراسةِ الأدبِ ونقده**، د. مُحَمَّد خلف الله ، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، (دط)، ١٩٤٧.
- **الموافقات**، الشاطبي، تقديم: بكر بن عبدالله أبو زيد، ضبطه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط١، ١٩٩٧.
- **نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية**، د. مصطفى حميدة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧.

التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/٢٠١٩

رسالة ابن طفيل "حي بن يقظان" في دائرة الأدب العالمي

أ.د.عبد النبي اصطيف *

ثمة ما يشبه الإجماع بين باحثي الشرق والغرب على أن ***حي بن يقظان***، الرواية الفلسفية الفريدة يمكن أن تعدّ أنموذجاً فذاً من النماذج الرفيعة للقصّ الشرقي العبقري صنعه فيلسوف من غرب العالم الإسلامي، هو ابن طفيل الأندلسيّ (المتوفّى عام ٥٨١هـ/١١٨٥م) الطبيب والفقيه والأديب ومستشار الخليفة في آن معاً، والذي تمثّل فيه **موروثَ القص الشرقي**، وبخاصة قصتي ابن سينا "***حي بن يقظان***" و"***سلامان وأبسال***" اللتين استعار منهما عنوان روايته وشخصيتيهما الرئيسيتين(١)، **والموروثَ الفلسفي العربي-الإسلامي** في مشرق العالم الإسلامي ومغربه(٢)، فكان عمله **حصيلة رائعة لجهد تراكمي قائم على استيعاب الموروث وإعادة تشكيله وفق رؤية جديدة، هي إضافته النوعية لهذا الموروث**. وقدم كل ذلك في قالب رواية فلسفية

---

* جامعة دمشق – كلية الآداب قسم اللغة العربية.

(١) انظر بغرض معرفة المزيد عن صلة ابن طفيل بابن سينا:
Dimitri Gutas, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", ***Oriens***, Vol. 34 (1994), pp. 222-241.

(٢) انظر بغرض معرفة المزيد عن صلة ابن طفيل بهذا الموروث:
SAMI S. HAWI, "IBN TUFAYL'S APPRAISAL OF HIS PREDECESSORS AND THE INFLUENCE OF THESE ON HISTHOUGHT", ***Islamic Studies***, Vol. 13, No. 3 (SEPTEMBER 1974), pp. 135-177.

قصيرة حملت العنوان نفسه "***حي بن يقظان***"، عمل على تشكيلها خمس سنوات، فخرجت على يديه درّة لا نظير لها في الأدب العربي، ومعلماً بارزاً في تاريخ الأدب العالمي، إذ كان لها، منذ إنجازها، تاريخ أدبي فريد، فقد تجاوزت في تداولها زمن تأليفها، مثلما تجاوزت الأندلس في انتشارها في شرق العالَم وغربه، وتخطّت اللغة التي أُلِفت بها فتُرجِمت إلى مختلف لغات العالم، واندمجت في ثقافاتها. وكان جواز تنقلها في العالمين القديم والحديث ما تنطوي عليه من فكر إنساني عميق، طالما شاغَل الكائن البشري الباحث عن نفسه وعن موقعه في هذا العالم وعن علاقته بخالقه.

لقد تحوّلت هذه الرواية الفلسفية القصيرة إلى **مركز جذب وإشعاع في تاريخ الأدب العالمي**: تجتذب من ناحية صفوة العقول البشرية، وتحفز تفكيرها، وتنشر من ناحية أخرى ضوع فنها، ونور استبصاراتها، في مختلف فنون القول، بل الفن عامة، وتمضي من الفن إلى الفكر والفلسفة تنشر التنوير في العالم الغربي الخارج من العصور الوسطى.

نعم لقد غدت هذه الرواية الفلسفية مصدر إلهام لكبار الأدباء في العالم الذين متحوا من محتواها الغني، وكان رائدهم في ذلك الروائي الإنكليزي دانييل ديفو Daniel Defoe، الذي استلهم روايته ***روبنسون كروزو Robinson Crusoe*** من رائعة ابن طفيل، ثم لحق به روديارد كيبلنغ Rudyard Kipling (١٨٦٥-١٩٣٦) الذي ألف ***كتاب الغابة The Jungle Book*** (١٨٩٤) الذي يحكي **قصة ماوغلي Mowgli**، وإدغار رايس بوروز Edgar Rice Burroughs (١٨٧٥-١٩٥٩) الذي ألف كتاب ***طرزان*** (١٩١٢)، ويان مارتل Yann Martel (المولود عام ١٩٦٣) الذي ألف ***حياة بي Life of Pi عام ٢٠٠١***، وغيرهم.

أما بالنسبة إلى تأثير الرواية في الشعراء الرومنتيين البريطانيين فقد كان في غاية الأهمية، وهاهي سمر عطار، **أبرز دارسي تأثير ابن طفيل في الفكر الغربي في عصر التنوير**[1]، تؤكد ذلك، مبينة كيف أن الشعراء الرومنتيين الإنكليز:

---

[1] انظر كتابها:

Samar Attar,
The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufal's Influence on Modern European Thought (Lexington Books, New York, 2007).

"ولا سيما بليك Blake، ووردزوورث Wordsworth، وشيلي Shelly ، رددوا صدى هذه المشاعر في التزامهم بمبدأ الطبيعة الخيِّرة للإنسان، وأهمية التأمل المنفرد في الطبيعة، والبحث عن السعادة الروحية. وبهذا المعنى فإن الشعراء الرومنتيين لم يثوروا على نحو كلي على أسلافهم. ويبدو أنهم قد اشتركوا وبحق في عدد من المبادئ مع ثقافة عصر التنوير. فمن المرجح أن ووردوورث قد تعلم من ***حي بن يقظان*** كيف يجعل النفس ذاتاً في شعره، وكيف يمجّد الطفل بوصفه أباً للإنسان، وكيف يكون متفائلاً بالمستقبل. ومن ناحية أخرى فإن من المرجح أن يكون شلي قد تعلّم من هذا الكتاب العربي كيف يلح على المساواة بين البشر كلهم، وكيف يسائل جميع الديانات التقليدية. ومع أن بليك هاجم العقلانيين في بداية حياته، وسخر من فولتيير وروسو، فإنه صحح موقعه في طور لاحق. فالعقل والحدس بالنسبة له، تماماً كما هما بالنسبة لوردوورث وشلي، ينبغي أن يتوحدا بغرض الوصول إلى فهم أفضل للعالم"[١].

وعلى النحو نفسه "كانت رواية ابن طفيل، وكما يؤكد سِبَستيان غونْتر[٢]، مصدر افتتان عظيم بالنسبة للعلماء اليهود والمسيحيين في أوربا، وقد لاحظت دراسات حديثةُ العهد أن موسوعيين من أمثال ألبرتوس ماغنوسAlbertus Magnus (١٢٢٠-١٢٨٠)، وتوماس الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤)، وفولتيرVoltaire (١٦٩٤-١٧٧٨)، وروسو Rousseau(١٧١٢-١٧٧٨)، وديدرو Diderot

---

(١) Samar Attar, ***Borrowed Imagination: The British Romantic Poets and Their Arabic-Islamic Sources*** (Lexington Book, New York, 2014), p. 10.

(٢) انظر القسم الخاص بترجمات حي بن يقظان وتلقيه في محاضرته:
Sebastian Günther, **"Ibn Tufayl's Philosophical Novel** *Hayy ibn Yaqzan* **and the Quest for Enlightenment in Classical Islam"**, THE TWELFTH ANNUAL VICTOR DANNER MEMORIAL LECTUR, Department of **Near Eastern Languages and Cultures, Indiana University, 2017;**

وانظر كذلك كتاب سمر عطار "***الجذور الحيوية للتنوير الأوربي: تأثير ابن طفيل في الفكر الأوربي الحديث***" المذكور آنفاً في الحاشية (١٢).

(١٧١٣-١٧٨٤) عرفوا عملَ ابن طفيل وقدَّروه حق قدره". وكذا الشأن بالنسبة للكاتب الألماني غوتولد إفراييم ليسينغ Gotthold Ephraim Lessing (١٧١٢-١٧٧٨)، الذي اطلع على رواية ابن طفيل بترجمتها اللاتينية وأفاد منها في معالجته الموسومة بـ "***في أصل الدين الموحى***" "Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion". لقد وجد الجميع المصدر الملهِم لفكرة البحث عن الحقيقة والحق، عن الخلْق والخالق، وجسّدوها في صور في غاية التنوع والغنى.

صحيح أن ***حي بن يقظان*** تدخُل في تقليد ما بات يعرف بـ "**نزعة التعلم الذاتي**" auto-didacticism التي تُفضي بصاحبها إلى معرفة العالَم والخالق، ولكنها تتفرد بأمور:

أولها أنها تستوعب مجموعة مهمة من نصوص هذا التقليد سواء تلك الميسَّرة باللغة العربية مثل رسالة **حي بن يقظان**، وقصة "**سلامان وأبسال**" لابن سينا، أو تلك المنقولة من المواريث الأخرى وبخاصة الكلاسيكية منها مثل : "**سلامان والمرضعة أبسال**" التي نقلها حنين بن إسحاق عن اليونانية، فضلاً عن الموروث الشعبي الإسباني المتمثل بـ "**أسطورة الصنم والملك وابنته**" الشائعة بين الموريسكيين الأرغونيين في إسبانيا قبل ابن طفيل وزمنه، وتُنشِئ منها قصة تُكثِّف على نحو رائع "ما عرفه أهل زمانه من الآراء في العلم وما وراء الطبيعة والتصوف والتفسير"[١].

والحقيقة أن هذه الرواية القصيرة تمثل **ذروة هذا التقليد بتجاوزها لكل ما سبقها، وتقديمها رؤية للعالَم متماسكة ومنسجمة في شكل فني ساحر ما انفك يأخذ بألباب قرّائه من محبي الأدب والفلسفة حتى يومنا هذا**[٢]. ومن الطبيعي أن

---

[١] أحمد أمين، ***حيّ بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي***، ط ٣، (دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٦)، ص ١٣، نقلاً عن مقدمة غوتييه لتحقيقه لرسالة حي بن يقظان.

[٢] انظر نص المحاضرة التي ألقاها البروفيسور سبستيان غونتر في جامعة إنديانا في العام الماضي:
Sebastian Günther, "Ibn Tufayl's Philosophical Novel *Hayy ibn Yaqzan* **and the Quest for Enlightenment in Classical Islam"**, THE TWELFTH ANNUAL VICTOR DANNER MEMORIAL LECTUR, Department of **Near Eastern Languages and Cultures, Indiana University, 2017**.

يكون لها هذا التلقي المستمر والمستدام، ذلك انها عمل فيلسوف محكّك أنفق خمس سنوات في إنشائها دُرّةً ربما تُقرأ في جلسة واحدة، ولكن حياتها تمتد في نفس قارئها لتواكب حياته كلها بما تستثيره في نفسه وعقله وروحه من أفكار، وما تستحثه عليه من تأملات في تجارب حياته، وطرق تفكيره، ورؤيته للعالم من حوله.

وثانيها أن ابن طفيل الأندلسي وقد خبر البيئة الأندلسية، التي كانت، على خلاف البيئة الإسلامية المشرقية، بيئةً لا ترحّب بالفلسفة وترى فيها زندقة غير مرغوبة في مجتمع الأندلس[1]، وتنظر إلى العاملين في ميدانها على أنهم زنادقة، يمكن أن تُستباح حياتهم، وتُحرَق كتبهم، فضّل أن يضع فلسفته، أو رؤيته الفلسفية، في هذا القالَب الفني الذي يمكن أن يروق للعامة والخاصة معاً: للعامة بما ينطوي عليه من إبداع فني، وللخاصة بما يحتويه من فكر ثاقب، وأفكار عميقة، ورؤية بعيدة للحياة والعالَم والله.

وثالثها أنها رواية ظفرت منذ ظهورها، قبل وفاة ابن طفيل بسنوات قليلة، بتلق مُتميّز وواسع ومستمر حتى يومنا هذا، ولم يقتصر هذا التلقي على دائرة الناطقين بالعربية، بل تجاوزه إلى دائرة أو دوائر الناطقين بغيرها. وكذلك فإنه شمل أتباع الديانات السماوية الثلاث: الإسلام والمسيحية واليهودية[2]، ولم يشمل فن القول بأجناسه المختلفة فحسب، بل تعداه إلى الفنون الجميلة الأخرى، وتجاوزه إلى ميدان الفكر والفلسفة. وكانت أداة التلقي في البداية لغة عالمية في زمنها هي اللغة العربية، ثم ما لبثت أن تحوّلت إلى لغة عالمية ثانية في العالم الغربي هي اللغة اللاتينية، بعد

(١) انظر:

Lawrence I. Conrad, "Introduction: The World of Ibn Tufayl ", in:
The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan, Edited by Lawrence I. Conrad (Brill, Leiden, 1996), pp. 9-12.

(٢) انظرعلى سبيل المثال:

Parveen Hasanali, "**TEXTS, TRANSLATORS, TRANSMISSIONS: "HAYY IBN YAQZAN" AND ITS RECEPTION IN MUSLIM, JUDAIC AND CHRISTIAN MILIEUX**", **Unpublished Ph. D. Thesis**, Institute of Islamie Studies, MeGill University, April, 1995.

ترجمتها إليها عام (١٦٧١م) على يد المستشرق إدوارد بوكوك، ومنها إلى لغات أوروبا كلها، ابتدأت بترجمة النسخة اللاتينية، وتخطّتها لاحقاً لتنقلها من اللغة العربية مباشرة.

وإذا كان معيار **التداول خارج حدّي الزمان والمكان** لأي مُنتَج أدبي، بالإضافة إلى **مؤشر تجاوز عائق اللغة بالترجمة وعائق الثقافة بالتوطين**، يمكن أن تشكِّل مجتمعة شروطاً معقولة قابلة للتطبيق على أي عمل أدبي مرشَّح للدخول بجدارة في دائرة الأدب العالمي، فإن ***حي بن يقظان*** تبدو مثالاً ممتازاً على هذا **التداول العابر للزمان والمكان واللغات والثقافات**. فتداول العمل الأدبي في أزمنة تلي زمن إنتاجه، وفي بقاع جغرافية تقع وراء فسحة إنتاجه الأولى، وترجمته إلى لغة أخرى غير لغته الأصلية أو قراءته بلغته من جانب من يتقنها لسبب أو آخر، فضلاً عن توطينه في ثقافة غير ثقافته حتى يغدو جزءاً لا يتجزأ من مكونات هذه الثقافة، كل هذه العوامل يمكن أن تدفع بالعمل الأدبي إلى محراب الخلود – محراب الأدب العالمي. و ***حي بن يقظان***، بوصفها رواية فلسفية، مُؤهَّلة بامتياز للدخول في آن معاً إلى فسحتي الأدب العالمي، والفكر العالمي. وقد دخلت بالفعل وبجدارة كلاً من هاتين الفسحتين. والأدلة التي تؤكد دخولها هذا لا يمكن ردها، أو نقضها، أو تفنيدها، لأنها باتت جزءاً من واقع التاريخ الأدبي والفكري العالمي.

وإذا ما استعان المرء بما أورده لورانس كونراد في خاتمة كتاب "***عالم ابن طفيل: منظورات متداخلة المعارف إلى حي بن يقظان***" الذي حرره عام ١٩٩٦، وجمع فيه وقائع مؤتمر نظمه **معهد ويلكام Wellcome Institute** في لندن، فضلاً عن إسهامات أخرى عن الرواية الفلسفية، من "**مصادر البحث في ابن طفيل وحي بن يقظان**"، فإنه يمكن أن يشير إلى أن **مخطوطات حي بن يقظان الموزعة على مختلف بقاع عالمنا، وطبعاته المنشورة في العديد من عواصم العالم، وترجماته التي تغطي أهم لغات العالم، إلى جانب الدراسات الحديثة التي تدبرته في مختلف التقاليد البحثية**

الحديثة والمعاصرة، تؤكد أن عمل ابن طفيل قد اندمج بيسر وسهولة، بل بترحاب، في المتنين الأدبي والفكري للإنسانية(١).

فأما مخطوطات ***حي بن يقظان*** فعددها كبير بأي معيار من المعايير، وهي موزعة على كبريات المكتبات العالمية في أربع قارات، مما يدلل على سعة دائرة انتشاره، فثمة نسخ منها في مكتبات **البودليان** (أكسفورد) **والمتحف البريطاني** (لندن)، **وجامعة ليدن** (هولندا)، و**الإسكوريال** (إسبانيا) **وجامعة أنقرة** (تركيا) **والمكتبة السليمانية** (استانبول) **ودار الكتب المصرية** (القاهرة) **والمكتبة الوطنية** (الجزائر)، **ومكتبة الطنطاوي** (دمشق) **ومكتبة جامعة المالايا** في كوالالمبور عاصمة ماليزيا.

وأما طبعات الكتاب العربية التي تتجاوز العشرين فقد ظهرت في كل من إنكلترا ومصر وتركيا والجزائر وسورية وقطر. وأما ترجماته إلى اللغات الأخرى فتقرب من العشرين فيما أحصاه كونراد حتى عام نشر كتابه، وتشمل ترجمات هولندية،

---

(١) ربما يجدر بالمرء التذكير بما قام به ليون غوتييه من **عمل جمع بين التحقيق العلمي والترجمة والدراسة** أسهم على نحو حاسم في تعزيز الاهتمام بـ***حي بن يقظان*** في صفوف باحثي الدراسات العربية والإسلامية في الغرب، فيشير إلى أن الرجل قد أعد طبعة محققة للنص مشفوعة بترجمة فرنسية، وإلى أنه نشر بعد عدة سنوات رسالة علمية صغيرة عن ابن طفيل، ليتوج جهده المثمر بطبعة منقحة للكتاب أرفقها بترجمة فرنسية، مما جعل عمله فيما يبدو لكونراد "أفضل نص عربي، وأفضل ترجمة فرنسية متاحة للدراسة"، وانظر:

Léon. 0. Gauthier,

- ***Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl***, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit avec les variantes des anciens textes et traduction français, (P. Fontana, Algeiers, 1900);
- ***Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofaïl***, texte arabe avec les varients des manuscrits et de plusieures édition et traduction française, 2e édition, revue, augmentée et complètement remaniée.
- ***La philosophie musulmane: leçon d'ouverture d'un course public sur "le roman philosophique d'Ibn Thofaïl"***. **Paris: Ernest Leroux, 1900.**
- ***Ibn Thofail: sa vie, ses œuvres.*** **Paris: Ernest Leroux, 1909.**

وانظر كذلك:

Lawrence I. Conrad, “Introduction: The World of Ibn Tufayl ”, in:
The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan, p .2.

وإنكليزية، وفرنسية، وألمانية، وعبرية، ولاتينية، وإسبانية، وإيطالية، وتشيكية، وفارسية، وبولوندية، وروسية، وتركية، وأردية، وغيرها، حتى إن كونراد نفسه يؤكد أنه باستثناء ***ألف ليلة وليلة، والقرآن الكريم***، ربما لا ينافس كتابَ ***حي بن يقظان*** أيُّ كتاب آخر من الأدب العربي القديم كله في عدد مرات نشره، وفي عدد ترجماته، وفي عدد اللغات الأجنبية التي ترجم إليها. أما الدراسات الحديثة التي تناولت ابن طفيل وعمله فعددها كبير، إذ يمتد ثبتها تسع صفحات، في كل صفحة منها أكثر من ثماني عشرة مادة موزعة على عدد من اللغات الحديثة. ومن المهم أن يتذكر المرء أن هذه المعلومات محدودة بتاريخ نشر الكتاب، وهي بالتأكيد غير شاملة ولا راهنة، وهو ما تكشف عنه المواد التي تتضمنها محركات البحث العلمي على الشابكة، والتي يزداد عددها يوماً بعد يوم.

ومن الجدير بالذكر أن اهتماماً متزايداً بمحتوى الرسالة الفكري والفلسفي يمكن أن يتلمَّسه المرء في كتب كاملة عن تأثيره في الفكر الأوربي بشكل خاص[(١)]. تكتب سمر العطار في كتابها: ***خيال مستعار*** عن هذا الاهتمام:

"كان لرواية ابن طفيل الفلسفية ***حي بن يقظان*** (نشرت عام ١١٦٠ أو ١١٧٠ م)، التي ترجمت من العربية إلى العبرية في عام ١٣٤٩، وبعدها إلى اللاتينية من جانب بيكو ديلّا ميرانودولا Pico della Miranodola، أحد أهم شخصيات عصر النهضة[(٢)]، ولها عدة ترجمات إلى اللاتينية والانكليزية والهولندية والألمانية واللغات

(١) انظر على سبيل المثال:

Samar Attar, ***The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufal's Influence on Modern European Thought*** (Lexington Books, New York, 2007).

(٢) انظر بغرض معرفة المزيد عن صلة بيكو ديلّا ميرانودولا برسالة ابن طفيل:

Avner Ben-Zaken, "Defying Authority, Denying Predestination, and Conquering Nature", in his book ***Readin Hayy Ibn Yaqzan: Across-Cultural History of Autodidacticism*** (The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2011), pp. 65-100.

الأوربية الأخرى منذ عام ١٦٧٢ وحتى هذا اليوم، تأثير هائل في أوربا الغربية، وجميع فلاسفتها وكتابها. وباروخ سبينوزا Baruch Spinoza(١٦٣٢-١٦٧٧) ، الثائر الهولندي الذي لم يكن لإلهِه أية صلة بالإله اليهودي-المسيحي التقليدي، والذي ارتبط بنزعة التشكيك في الفلسفة والعلوم الحديثة، أُخبِر عنه أنه قد ترجم ***حي بن يقظان***، أو أمر شخصاً ما آخر بترجمتها إلى اللغة الهولندية. لم يكن لبطل ابن طفيل أي دين. لم يكن مسلماً، أو مسيحياً، أو يهودياً. لم يكن أبيض أو أسود. وعندما نَضَجَ بالاعتماد على نفسه في جزيرة مهجورة دون مساعدة أبوين، أو المجتمع، أو موجهين دينيين، تعلم بالتدريج كيف يبقى على قيد الحياة. وإذ لاحظ الحيوانات الأخرى من حوله تبين أنه مختلف؛ غير أنه تعلم الكثير منها"[١].

وتضيف:

"أفكار ابن طفيل موجودة في تنويعات مختلفة، وبدرجات مختلفة، في كتب توماس هوبزThomas Hobbes وجون لوك John Locke، وإسحاق نيوتن Isaac Newton، وروسو Rousseau، وفولتير Voltaire، وبين Paine، وهيوم Hume، وكانط Kant ، وغودوين Godwin، وكثيرين آخرين"[٢].

ولم يقتصر الأمر على من تقدّم ذكرهم. فقد كانت الرسالة موضع **اهتمام طائفة الكويكرز** التي استلهمتها في ترويجها لأفكارها التي قامت على مساءلة المعتقدات والمذاهب الدينية التقليدية. وهو ماتشير إليه سمر عطار في كتابها ***خيال مستعار***، حيث تكتب:

"غالباً مااستخدم المنشقون واللاهوتيون عامة والذين كانوا منخرطين في تفسير التوراة رواية ابن طفيل الفلسفية. فطائفة الكويكرز، على سبيل المثال، والتي هي من أولى الطوائف الدينية التي ساءلت المعتقدات والمذاهب التقليدية في إنكلترة، تبنت

(1) Samar Attar, ***Borrowed Imagination: The British Romantic Poets and Their Arabic-Islamic Sources*** (Lexington Book, New York, 2014), p. 8.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠.

كتاب ابن طفيل. وروبرت باركلي (١٦٤٨-١٦٩٠)، وهو رجل اسكتلندي وعالم لاهوت كويكري معروف أشار إلى ***حي بن يقظان*** في كتابه ***دفاع عن المسيحية الحقيقية*** المطبوع عام ١٦٧٨م" ..."لقد تأثر الكويكرز بأفكار معينة في قصة حي، ولاسيما تلك التي تعلي التجربة الشخصية على التعاليم العقيدية الخارجية، وتلك التي تلحّ على أهمية النور الداخلي الممنوح بوصفه نعمة من الله لكل واحد منا: مسيحيين، ومسلمين، ويهوداً، ووثنيين، وتؤكد مبدأ التسامح وعقم الكراهية والعنف"[١].

هذا على الرغم من محاولات المتعصبين من دارسي الأدب الأوربي، وبخاصة الأدب الإنكليزي، طمس هذا التأثير وعزوه إلى عمل مستلهم من حي بن يقظان هو رواية ***روبنسون كروزو*** لدانييل ديفو المتقدم ذكرها، ولكن الشمس لا يمكن حجبها بغربال، ومسألة تأثر الرواية الإنكليزية بعمل ابن طفيل باتت محسومة دللت عليها مراجع موثوقة[٢]، ورسائل علمية[٣]، وأبحاث محكمة تحوّلت لاحقاً إلى كتب ظفرت

---

(١) Ibid, p. 11.

(٢) انظر على سبيل المثال:

- Antonio Pastor, ***The Idea of Robinson Crusoe,*** **Volume One** (The Gongora Press, Watford, 1930);
- Nawal Muhammad Hassan,
  Hayy Bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A Study of an Early Arabic Impact on English Literature
  (Ministry of Culture and Information, Al-Rashid House for Publication, Baghdad, 1980);
- Tom Verde, "Hayy Was Here, Robinso Cruseo", ***Aramco World***, Vol. 65, No.3, May/June 2014.

وانظر كذلك:

حسن محمود عباس، ***حي بن يقظان وروبنسون كروزو*** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت.).

(٣) انظر على سبيل المثال:

- Lamia Mohamed Saleh Baeshen,
  "Robinson Crosoe and Hayy Bin Yaqzan: A Comparative Study",
  A D. Phil. Thesis, Department of English, **University of Arizona**, USA, 1986;
- Rabia Abdul Salim Madhi, "The Writer's Journey Into Solitude: Self-Discovery in *Hayy* Ibn *Yaqzan, Robinson Crusoe* and *Friday",*
  An M. A. Thesis Submitted to The English and Comparative Literature Department, the **American University of Cairo**, April, 2004.

باستقبال واسع ومُرحِّب، مما يمكن الاكتفاء بالتذكير ببعضها في هذا المقام[1]، وتشمل فيما تشمل:

- كتاب آن ماري فالون: "***كروزو العولمي: الأدب المقارن، والنظرية مابعد الاستعمارية، والجماليات العابرة للقوميات***"، الصادر عن دار النشر الدولية روتلدج عام ٢٠١٦م؛
- وكتاب محمود بارود "***البحار المحطومة سفينته في الأدبين العربي والغربي: ابن طفيل وتأثيره في الكتاب الأوربيين***"، الصادر عن دار النشر توريس في لندن عام ٢٠١١م؛
- وكتاب أنفر بن-زاكِن "***قراءة حي بن يقظان: تاريخ عبر-ثقافي لنزعة التعلّم الذاتي***"، الصادر عن مطبعة جامعة جونز هوبكنز في بولتيمور في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠١٠م؛
- وكتاب آرون هيوز "***نسيج الإلهي: الخيال في الفكرين الإسلامي واليهودي في العصر الوسيط***"، الصادر عن مطبعة جامعة إنديانا في بلومنغتون في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠٦م،

غدت مراجع أساسية في دراسة تفاعل هذا العمل الشرقي-العربي الفذّ مع أعمال كبار الأدباء والكُتّاب والمفكِّرين والفلاسفة الأوربيين على مدى أكثر من خمسة قرون.

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- Ann Marie Fallon,
Global Crusoe: Comparative Literature, Postcolonial Theory and Transnational Aesthetics
(Routledge, Abingdon, Oxon and New York, 2016);
- Mahmoud Baroud,
The Shipwrecked Sailor in Arabic and Western Literature: Ibn Tufayl and His Influence on European Writers (I. B. Tauris, London, 2011);
- Anver Ben-Zaken,
Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-cultural History of Auto-didacticism
(The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 2010);
- Aaron W. Hughes,
The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought
(Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004).

مكتبـــــة البـحث

أمين، أحمد ، ***حيّ بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي***، ط ٣، (دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٦).

عباس، حسن محمود، ***حي بن يقظان وروبنسون كروزو*** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، د. ت.).

كزارة، د. صلاح،

"***كليلة ودمنة*** في الترجمتين السريانية القديمة والعربية"، ***مجلة معهد المخطوطات العربية***(القاهرة)، المجلد ٥٤، الجزء الثاني، ذو القعدة ١٤٣١هـ/نوفمبر ٢٠١٠م، ص ص ١٨١-٢١٣.

يونس، الدكتور عبد الحميد،

الأسفار الخمسة أو البنجاتنترا، ترجمة الدكتور عبد الحميد (الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠).

Attar, Samar, ***The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufal's Influence on Modern European Thought*** (Lexington Books, New York, 2007).

Attar , Samar, ***Borrowed Imagination: The British Romantic Poets and Their Arabic-Islamic Sources*** (Lexington Book, New York, 2014),

Baeshen, Lamia Mohamed Saleh,
"Robinson Crosoe and Hayy Bin Yaqzan: A Comparative Study",
A D. Phil. Thesis, Department of English, University of Arizona, USA, 1986.

Baroud, Mahmoud,
The Shipwrecked Sail or in Arabic and Western Literature: Ibn Tufayl and His Influence on European Writers (I. B. Tauris, London, 2011).

Ben-Zaken, Anver,
Reading Hayy Ibn-Yaqzan: A Cross-cultural History of

Auto-didacticism

(The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md., 2010).

Conrad, Lawrence I. و "Introduction: The World of Ibn Tufayl ", in: Conrad,

The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan, Edited by Lawrence I. Conrad (Brill, Leiden, 1996), pp. 1-37.

De Blois, Francois,

Burzoy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalila wa Dimnah,

(Royal Asiatic Society, London, 1990).

Fallon, Ann Marie,

Global Crusoe: Comparative Literature, Postcolonial Theory and Transnational Aesthetics (Routledge, Abingdon, Oxon and New York, 2016).

Gauthier, Léon. 0.,

- ***Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl***, texte arabe publié d'après un nouveau manuscrit avec les variantes des anciens textes et traduction français, (P. Fontana, Algeiers, 1900);
- ***Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofaïl***, texte arabe avec les varients des manuscrits et de plusieures édition et traduction française, 2e édition, revue, augmentée et complètement remaniée.
- ***La philosophie musulmane: leçon d'ouverture d'un course public sur "le roman philosophique d'Ibn Thofail"***. **Paris: Ernest Leroux, 1900.**
- ***Ibn Thofail: sa vie, ses œuvres.*** **Paris: Ernest Leroux, 1909.**

Günther, Sebastian,

"**Ibn Tufayl's Philosophical Novel** *Hayy ibn Yaqzan* **and the Quest for Enlightenment in Classical Islam**", THE TWELFTH ANNUAL VICTOR DANNER MEMORIAL LECTUR, Department of **Near Eastern Languages and Cultures, Indiana University, 2017.**

Gutas, Dimitri, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", ***Oriens***, Vol. 34 (1994), pp. 222-241.

Hassan, Nawal Muhammad,

Hayy Bin Yaqzan and Robinson Crusoe: A Study of an Early Arabic Impact on English Literature

(Ministry of Culture and Information, Al-Rashid House for Publication, Baghdad, 1980).

Hasanali, Parveen,

"TEXTS, TRANSLATORS, TRANSMISSIONS: "HAYY IBN YAQZAN" AND ITS RECEPTION IN MUSLIM, JUDAIC AND CHRISTIAN MILIEUX",

Unpublished Ph. D. Thesis, Institute of Islamie Studies, MeGill University, April, 1995.

HAWI, SAMI S., "IBN TUFAYL'S APPRAISAL OF HIS PREDECESSORS AND THE INFLUENCE OF THESE ON HISTHOUGHT", ***Islamic Studies***, Vol. 13, No. 3 (SEPTEMBER 1974), pp. 135-177.

Hughes, Aaron W.,

The Texture of the Divine: Imagination in Medieval Islamic and Jewish Thought

(Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2004).

Madhi, Rabia Abdul Salim, "The Writer's Journey Into Solitude: Self-Discovery in: *Hayy* Ibn *Yaqzan, Robinson Crusoe* and *Friday",*

An M. A. Thesis Submitted to The English and Comparative Literature Department, the American University of Cairo, April, 2004.

Pastor, Antonio, ***The Idea of Robinson Crusoe,* Volume One**

(The Gongora Press, Watford, 1930).

Verde, Tom, "Hayy Was Here, Robinso Cruseo", ***Aramco World***, Vol. 65, No.3, May/June 2014.

التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/٢٠١٩

فلسفة الأدب

أ.د.محمد شحاده *

المقدمة:

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل علاقة الفلسفة بالأدب، فالعلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة جدلية؛ لأن الأدب يستوحي من الفلسفة عمقاً وبعداً وتساؤلاً وهماً، لكنه لا يستخدم مناهجها أو أدلتها، فللأدب أدواته وأساليبه وأشكاله. ويعد هذا البحث محاولة لمعاينة هذه العلاقة، عن طريق معايشة النص الأدبي وفهمه جيداً، وكشف المضمون الفلسفي. ولا شك أن العلاقة بين الفلسفة والأدب تشهد صراعاً مريراً تتقاذفه وتتجاذبه تيارات مختلفة، فهناك تيار يرفض هذه العلاقة، مبيناً أن للأدب خصوصية كما للفلسفة خصوصيتها، فالأدب يبقى أدباً والفلسفة تبقى فلسفة، وهناك تيار آخر يبين أن هناك تجاذباً وتقارباً بينهما .

إن سارتر الأديب لا يتناقض مع سارتر الفيلسوف، فإذاً هناك تبادل دائم بين ما هو فلسفي وبين ما هو أدبي. فالأدب الفلسفي من هذا المنطلق حمل هماً وموقفاً فلسفياً، لكنه لم يخسر جماليته. تقتضي مهمة هذا البحث تناول طبيعة هذه العلاقة بين الفلسفة والأدب في سياقها التطبيقي، وفق المنهج التحليلي والبنائي، في محاولة

* جامعة دمشق –كلية الآداب – قسم الفلسفة.

لرصد هذه العلاقة، من خلال التعريف بالأدب الفلسفي أولاً، ثم تبيان العلاقة التشاركيّة بين الفلسفة والأدب مستندين إلى النماذج الروائية والشعرية في الفكر الغربي بالإضافة إلى الفكر العربي . فالبحث عبارة عن محاولة للتقدم خطوة مهمة في ميدان الأدب الفلسفي، برغم ان أن هناك دراسات متنوعة ومتفرقة قد سبقتها. لكن هذه الدراسة تبقى عبارة عن تحريض على قراءة أدبنا العظيم قراءة معمقة.

وتتمثل هذه الإشكالية في الأسئلة المحورية التالية: هل يُطلق الأدب رسائل فلسفية ؟ وما طبيعة العلاقة بين الفلسفة الأدب؟ متى يكون الأديب فيلسوفاً؟ وكيف يكشف الأدب عن الفلسفة؟ ومتى يمارس الأديب الوعي الفلسفي؟ وهل هناك تواصل بين رواية مكتوبة فلسفياً وفلسفة مكتوبة روائياً؟.

وتكمن أهمية البحث أيضاً في افتقار المكتبة العربية إلى مثل هذه الأبحاث، وبالتالي هو إجحاف بحق الأدب العظيم.

سؤال الفلسفة والأدب سؤال إشكالي يستحق التوقف عنده لتبيان المعنى والفكرة والدلالة.

جدلية العلاقة بين الفلسفة والأدب:

هناك مواقف فلسفية رائعة عُكست في الإبداع الأدبي والجمالي. وقضية البحث تتمثل في الدعوة القوية والمحقة في دعوة الفلسفة إلى الواقع والحياة والإنسان، وإبعادها عن لغة التجريد، وتتمثل كذلك في دعوة الأدب إلى حمل معاني الإنساني ورسالته في الوجود فإذا خلا الأدب من ذلك خسر البقاء، وبقي مجرد سرد قصصي وتجارب ذاتية، ومن ثم كل أدب محتاج بالضرورة إلى القول الفلسفي، فالأدب العظيم الخالد، الذي تمكن من البقاء عبر الأجيال هو الأدب الفلسفي.

ولا شك في أننا نعيش في زمنٍ واحد وفي قرية كونية واحدة، حريٌّ بالأدب أن يغوص في أعماق الذات الإنسانية، في مشاكلها وهمومها وآمالها وآلامها.

ما الأدب الفلسفي؟ «الأدب الفلسفي بالدرجة الأولى أدب ثم هو فلسفي ثانياً، حيث يحمل بعداً فلسفياً، أي يحمل من الفلسفة تلك «الـ لماذا»[١].

«الأدب الفلسفي هو ذلك الأدب المشبع بهموم الفلسفة وتساؤلاتها والذي يبقى مع ذلك، أدباً جميلاً ومتميزاً، وحين يحاول الأدب أن يكون فلسفياً، فهو يتمثل الفلسفة آفاقاً ومناخاً وشمولاً وعمقاً، لا حلولاً جاهزة أو مواقف ناجزة»[٢].

وقد مد الأدب الفلسفة بأشكال تعبير، عبر عنها الفكر الفلسفي الذي ساعد في الدخول إلى الحياة.

الفيلسوف بتأملاته ينتج أدباً ثريَ المعاني، وكذلك الأديب إذا أطلق العنان لأفكاره ينتج نصاً أدبياً فلسفياً.

حقاً لقد استفاد الأدب من الفلسفة، حيث أصبح أكثر عمقاً وجمالاً إذاً من خلال ما تقدم نطرح الأسئلة التالية، وهذه الأسئلة تتعلق بطبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب.

والسؤال الأول هل يُفكر الأديب؟ هل يطلق رسائل فلسفية، أم يستعير من الفلاسفة مفاهيمهم ونظرياتهم؟ والسؤال الثاني أي نوع من الفكر يفرزه الأديب؟ وهل هناك مواجهة بين الأدب والفلسفة؟ لماذا على الفلسفة أن تهتم بالأدب؟ وهل الأدب يفتح آفاقاً جديدة ومجالات بحث؟ ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب هل هي متنافرة؟ هل ثمة وسيلة للجمع بينهما؟ ترى كيف تُفكر الرواية؟ متى يكون الأديب فيلسوفاً؟ هل يحتوي الأدب على فكر؟ وإن كان كذلك ترى ما طبيعة هذا الفكر؟ هل يغدو الأدب أفضل إذا كان فلسفياً؟ وهل يغدو الشعر أفضل إذا كان فلسفياً؟ أو كان ذا بعدٍ فلسفي؟ وهل الأدب فلسفة عفوية شعبية كما يُقال والفلسفة للخاصة؟

---

(١) شيّا محمّد شفيق، في الأدب الفلسفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، مكتبة نرجس، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

وهل الأدب فكر أخرس وأعمى؟ كيف تأتي الفلسفة إلى الأدب؟ وكيف يكشف الأدب عن فلسفته؟ متى يمارس الأديب الوعي الفلسفي والقول الفلسفي؟ متى يلتقي الفيلسوف بالأديب؟

كل هذه الأسئلة تتمحور حول السؤال الأساس: علاقة الفلسفة بالأدب وطبيعة هذه العلاقة؟ وهل هي علاقة أحاديّة؟

لكشف طبيعة العلاقة، لا بد لنا من الحديث عن الفلسفة وماهيتها ودلالاتها «الفلسفة عبارة عن نشاط إنساني معرفي، وما التعالي الذي تتسم به إلا تجريد لأعماق قضايا الواقع وهموم الإنسان، ومن ثم فمفاهيم الفلسفة تضرب جذورها في حياتنا»(١).

حقاً الفلسفة سؤال الإنسان عن الوجود. إن ما يدفعنا إلى التفلسف، إنما هو إدراكنا لما في الوجود من ألم وشر أخلاقي، من هذا المنطلق فالفيلسوف ليس خارج الأرض والتاريخ، هو بالدرجة الأولى إنسان تعنيه الحياة ومشاكلها وقضاياها، والفلسفة مرتبطة بالتاريخ وتحولاته وشروطه، وبالإنسان وهمومه، من هنا يقول «هيغل» «إن الفلسفة هي العصر مستوعباً في فكر»(٢).

الإنسان لا يستطيع أن يعيش دون أن يفكر، دون أن يرتد إلى ذاته، وتجربة الشعور بالذات، والإنسان موجود بالزمان شاء أم لم يشأ وإن الحياة تفرض علينا القلق الميتافيزيقي والمخاطرة الوجودية، والدهشة الفلسفية تنطلق من هنا، لا نتساءل فقط لِمَ وُجد العالم؟ بل نحن نتساءل أيضاً لماذا كان العالم حافلاً بكل تلك الشرور.

لا يمكننا الفرار من الفلسفة كما قال (ياسبرز) إن حضور فعل التفلسف والفلسفة أمر طبيعي في حياتنا. والفلسفة تعلمنا أن في الإنسان شيئاً يمتد فيما وراء كل معرفة، وعلى الفيلسوف والأديب أن يعاودا النظر إلى الموجود البشري كلٌّ على

(١) شيّا، محمّد شفيق، ص ٢٦.

(٢) أويزرمان، تيودور، تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، بيروت ١٩٨٨، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص ٢٦.

طريقته الخاصة – الأديب والفيلسوف يكشفان لنا عن ذلك البعد الميتافيزيقي للإنسان سيظل الإنسان هو تلك القوة الميتافيزيقية الهائلة، إنه المخلوق الغامض المفكر والحيوان المتمرد[١].

وكما سعت الفلسفة لاستكشاف هذا الإنسان، كذلك الأدب من خلال الرواية والشعر والمسرح والفن، الإنسان هو الموجود الزئبقي الذي يفلت من أصابع الأديب والفيلسوف. الفيلسوف رجل التساؤل، والأديب رجل التساؤل وخالق علامة الاستفهام.

سؤال: من هو الإنسان؟ لماذا وجد على هذه الأرض؟

أسئلة أثارها الفيلسوف والأديب.

المسائل الفلسفية التي تثار بوجه الإنسان، لم يقف الأديب إزاءها موقفاً محايداً، فلا بد للأدب أن يقحم نفسه في مناقشة القضايا الإنسانية ويقول كلمته – الفيلسوف يسأل والشاعر يغني والأديب يكتب.

التشارك بين الفلسفة والأدب:

التشارك بين الأدب والفلسفة حدث منذ أزمان بعيدة، اهتماماً بأسئلة الحقيقة.

«وإن القوة التي يتمتع بها إحساس الشاعر أو الروائي تعتمد في القدرة على المقارنة والاستقراء والتجريد والتعميم والنفاذ إلى قلب الأشياء من أجل استخراج مدلولاتها ومعانيها الغامضة»[٢].

وما يثير خيال الأديب وعبقريته إحساسه العميق بالأشياء وانفعاله، وعن العمق والشمول في النظرة إلى الأشياء، فالفيلسوف والأديب يتمتعان بعمق الرؤية.

(١) إبراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، القاهرة – مكتبة مصر – ب . ت، ص ١٧.

(٢) إبراهيم يوسف، خالد، من الأدب الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة النشر والتوزيع ٢٠١٢، ص ٢٨.

فالرواية مثلاً بالرغم من أنها عمل فني إلا أنها تعد أسلوباً من أساليب الأداء الفكري.

«لا شك في أن الرواية قدمت في شكلها العام نقلة نوعية متطورة للفكر الفلسفي، وهذا ما يُفسر لجوء العديد من الفلاسفة إلى الأنواع الأدبية الروائية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية»(١).

الأدب الفلسفي:

يعرف الأدب الفلسفي بأنه الأدب الذي يستلهم القضايا الفلسفية بعمق، ويعبر عنها بأساليب فنية جميلة، بتنوع أجناسه الأدبية (شعر – قصة – رواية – خاطرة – مسرح).

الفيلسوف والأديب يتحاوران ويلتقيان في غالب الأحيان.

الفيلسوف يواجه بالضرورة مشكلات أدبية، مثلما الأديب يأنس في نفسه القدرة على لعب دور المفكر، فيجد نفسه غارقاً في قضايا فلسفية.

والفلسفة أيضاً تقدم نفسها على شكل نصوص، تجعلنا أحياناً نجد صعوبة في رسم الحدود الفاصلة بين ما هو أدبي، وما هو فلسفي.

«ويقال إن الفلسفي حاضر في النصوص الأدبية على مستويات متعددة، ففلسفة (كانط) لُخصت كلها في صفحات ثلاث في رواية (عن ألمانيا) وذلك لتقريب الفلسفية من الجمهور العادي»(٢).

والأديب يبدأ بالتفلسف، حين لا يكتفي بالنظر إلى الأشياء، وإنما يبحث عن ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقة بعضها ببعض في إطار إحساس مزيج من الدهشة

(١) ماشيري، بيار، بمَ يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٩، بيروت، ص ١٢٥.

(٢) إبراهيم، خالد يوسف، من الأدب الفلسفي، بيروت ٢٠١٣، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص١٥.

والتعجب، الدهشة كما يرى أفلاطون، والتعجب كما يرى أرسطو هما ما يحملان الإنسان على التفلسف، ويدفعانه إلى المعرفة والتساؤل.

نعم هناك اختلاف بين الأديب، الذي يعتمد على العاطفة في إدراكه للعالم وأشيائه، أكثر من اعتماده على العقل، في حين أنّ الفيلسوف يعتمد على العقل، «لكن الأديب ليس عاطفة وإحساساً فحسب، وكذلك الفيلسوف ليس عقلاً فحسب، فلا تخلو نصوص الأدب من البعد العقلي، وكذلك نصوص الفلسفة لا تخلو من البعد العاطفي»(١).

إن الأدب يختصر مجموعة كبيرة من نشاطات الفكر، ويعكس الكثير من جوانب الحياة والوجود، وينقل المزيد من تصورات الإنسان وأفكاره عبر صيغ متعددة ومتنوعة، إذاً – الأدب أحد أشكال التعبير عن الأفكار الفلسفية وهو أداة بالغة القوة والدلالة على ما في عمق الإنسان من أفكار.

إذن ليس الأديب إحساساً فقط، وليس الشاعر عاطفة فقط، وليس الفيلسوف عقلاً فحسب. إنّ الحياة هي الأرض المشتركة بين الأديب والفيلسوف، والفيلسوف يعبر عنها أدباً حيناً، وفلسفةً حيناً آخر.

«إن الدهشة التي تبعث الفيلسوف على التفلسف هي التي تبعث الأديب على الأدب»(٢).

الأدب الفلسفي من هذا المنطلق حمل هماً وموقفاً فلسفياً، ولكنه لم يخسر جماليته.

«في الأدب الفلسفي لا يمارس الكاتب فلسفة، لكنه يبدع على وجه الدقة وعياً فلسفياً، ويمارس فعلاً فلسفياً، وعياً بالوعي»(٣).

---

(١) شيّا، مُحَّد شفيق، في الأدب الفلسفي، ص ٣٢.

(٢) غويو، ج، م، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، تر: سامي الدروبي، قاهرة، دار الفكر العربي ١٩٩٥، ص ١٥٢.

(٣) مصدر سابق، شيّا، ص ١٥٢.

ولقد استفاد الأدب من الفلسفة، حيث أصبح أكثر عمقاً وجمالاً، وما من أديب حقيقي إلا وهو مشتمل في بنيته الشعورية على فيلسوف تؤرقه الأسئلة الوجودية، ومن ثم فإنّ من يدرِّسون الفلسفة في الأكاديميات يعوزهم أن يخصّصوا للأدب بعضاً من اهتماماتهم، كما أن من يدرّسون الأدب يعوزهم أن يخصصوا للفلسفة بعضاً من اهتمامهم.

الفلاسفة يحتكون بوقائع الحياة، احتكاك الروائيين، وأهمية الأدب تصدر عن رؤية خلق وعي جديد من خلال تصوير الواقع بدقة وشمولية، وكل نظرة محيطة للعالم هي فلسفة بهذا المعنى، إنها موقف فكري تجاه الحياة.

الأدب إذاً ليس مجرد تعبير، بل هو بحث واستكشاف لواقع الحياة، والرواية على سبيل المثال تقدم لنا فهماً للإنسان بأبعاد حياته كافة بعمق وشمولية.

وبالتالي، كل أدب محتاج بالضرورة إلى القول الفلسفي «والفلسفة هنا تساند الأدب بالأدوات المنطقية، وببعدها الفكري العميق.

الأدب الفلسفي هو الأدب الذي يحمل من الفلسفة تلك (الـ لماذا) المقلقة ويحمل من الفلسفة آفاقها وقضاياها وتحدياتها»[1].

بناءً على ذلك، فالفلسفة الأدبية هي فكر من دون مفاهيم مجردة، ومن دون اللجوء إلى مذاهب فكرية ونظرية، ومن دون براهين.

وقوة الأدب لا تكمن فيما يقوله فحسب، بل في ما لا يقوله أيضاً أي في ما يرمز إليه ويوحي به، وأداة التعبير في الأدب هي اللغة، والعمل الأدبي الحق هو الذي يسلب منك العقل والقلب معاً، وعمل الأديب هو الإبانة عن الفكرة، وقد تكون هذه الفكرة ذات بعد فلسفي أخلاقي علمي اجتماعي ديني الخ.

والفلسفة الأدبية تختلف عن الفلسفة المجردة، لأنها تهتم بالفكر الذي ينتجه الأدب، والفلسفة تمنح الأدب أساساً منطقياً، وهذا ما يطلق عليه «فيكتور هيغو»

(١) شيّا – المصدر السابق، ص ٢٨.

(أدب الأعماق) أي ذلك الأدب الذي يحمل هم الإنسان ذاته أولاً، وهم العالم ثانياً(١).

وعلى الفلسفة أن تهتم بالأدب، لأن الأدب كرس نفسه لعرض كل ما لم يكن ينبغي قوله، فهو يُرسل صوراً من واقعنا المعيشي، الصور المنحرفة والمشوهة والفاحشة والفاسدة(٢).

فالأدب يحاول الكشف عن الوجه الحقيقي للإنسان، لأنه يريد تفسير الإنسان الحقيقي بلحمه ودمه، فيصف لنا حالته الوجدانية وآلامه ومسراته وأوهامه وأحلامه وآماله.

وإذا كان الأدب لا يفكر كما تفكر الفلسفة، ولا يقدم أفكاراً فلسفية جاهزة تضاف إليه، وتفترغ منه، فالأدب وهو ينتج أشكالاً وصوراً وأنماطاً تعبيرية وصفية وسردية وحوارية، ينتج في الوقت نفسه أفكاراً ويطلق رسائل، ولكنها ليست أفكاراً مجردة كما هي المفاهيم الفلسفية، وكونها كذلك لا ينتقص من قيمتها كتجارب فكرية، بل يكسبها صفة خاصة ويمنحها بعداً آخر، «وعلى الباحث أن يُحسن ملاحقتها ورصدها وتمييزها من دون أن يجردها من طبيعتها الأصلية»(٣).

ويرى (بيّار ماشيري) أن الأدب والفلسفة ممتزجان امتزاجاً معقداً، لا يمكن فصلهما، ولا وجود لخطاب أدبي صرف أو خطاب فلسفي صرف.

«ماشيري لا يتحدث عن أدب بريء من الفلسفة، كما لا يتحدث عن فلسفة منعزلة في برجٍ عاجي، تترفع على الأدب، بل يتحدث عن أدب ممزوج بالفلسفة ومسكون بها، كل واحدة تبقى ناقصة من دون الأخرى، ويستحيل أن تكتمل أو توصل رسالتها المنشودة بمفردها فلا مجال لفصلهما تحت ذرائع التقسيم العلمي»(٤).

(١) شيّا – المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢) إبراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، ص ١٣٢.

(٣) خالد، يوسف – إبراهيم – من الأدب الفلسفي، بيروت، دار النهضة العربية ٢٠١٢، ص٢٩.

(٤) ماشيري بيّار، بمَ يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، بيروت – المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٩، ص ٣٨.

إذاً الأدب والفلسفة شكلان متجاوران، هما شكلان من أشكال الإنتاج الإنساني (المجتمع - الإنسان - الحياة - التاريخ - المجتمع - اللغة - الفكرة) هي القواسم المشتركة بين الأدب والفلسفة.

«فيجب النظر إلى النص الأدبي على أنه طاقة متجددة، متفجرة ومنفتحة ومتضمنة معاني ودلالات وإيحاءات، ولا ينظر إليه مجرد نظام متكامل مكثف بعناصره وأدواته وبنيته المغلقة»[1].

ما دامت الفلسفة تتوسل باللغة، فإنها ستبقى في حاجة للأدب دائماً، لأن الأدب هو الذي يمنح الفلسفة وعيها التراجيدي، ودون هذا الوعي تصبح الفلسفة مجرد تفاهة. لأن الأدب والفن عموماً هو وحده القادر على عكس المعنى (معنى التجربة الإنسانية في تراجيديتها).

إذاً هناك ترابط داخلي يجمع الفلسفة بالأدب، الأدب أكثر دلالة إذا كان فلسفياً ولكن سؤال علاقة الأدب بالفلسفة سؤال إشكالي، يستحق التوقف عنده.

ورغم التعايش والتساكن اللذين عرفتهما العلاقة بين الأدب والفلسفة إلا أن هذين الحقلين كانا دائماً في حالة صراع.

وهذا ما جعل أفلاطون يستبعد الأدباء بشكل عام والشعراء تحديداً من جمهوريته، والسؤال: لِمَ هذا التنافر؟ هل ثمة إمكانية للجمع بينهما؟ هل هناك حدود فاصلة؟

لا شك أن الإنسان مارس التفلسف منذ القدم، سعيّاً منه لفهم أبعاد وجوده بمستوياته الأخلاقية والمعرفية والاجتماعية كافة.

وقد اتسمت الفلسفة التقليدية بمداها النسقي، أي أنها لم تترك مجالاً إلا أخضعته لنمط سؤالها العام.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(أفلاطون) على سبيل المثال في كتاب «الجمهورية» درس (الرياضيات – الأخلاق – الاجتماع – السياسة – الفن – الأدب) بحيث لم يترك مجالاً إلا ضمنه في النسق الفلسفي. إلا أن الأدب استعصى على الاحتواء، فالكتابة الأدبية باعتبارها شكلاً خاصاً من أشكال التعبير سواءً كانت شعراً أم مسرحاً – أم رواية لها تراثها ورموزها.

فهناك بعض الآراء والنظرات السطحية، التي حاولت فصل الأدب عن الفلسفة بعضهم عاب على الأدب، بأنه فارغ من المنطق والعقل، لتمسكه بالخيال والتصورات الذهنية الواهية..

وهنا نتساءل: هل أفلاطون فيلسوف فحسب، أو ليست محاوراته أعمالاً أدبية حقيقية؟ أو ليست المأدبة تحفة جمالية نادرة؟

ومعظم فلاسفة اليونان – قبل أفلاطون – استخدموا الشعر في التعبير عن أفكارهم الفلسفية – على سبيل المثال: – هيراقليطس – برمنيدس – أنبادوقليس – وهوميروس الذي وضع ملحمتي (الإلياذة الأوديسية) حيث عبر فيها عن الكثير من الأفكار الفلسفية.

هل حقاً تستطيع الفلسفة أن تعيش بعيداً عن الأدب؟ مهما حاولت الفلسفة طرد الأدب من الباب، فسيأتي الأدب حتماً من النافذة.

رافق الشعر الإنسان منذ فجر التاريخ وحمله أفكاره ومشاعره وأحاسيسه، وقد سبق الفلسفة، وعبر عن مضمونها قبل أن تبصر النور، وظل يواكبها منذ نشوئها وتدرجها وتحولها.

يقول «غويو» في هذا الموضوع «بفضل العلم والفلسفة نستطيع أن ندرك هذه الألحان الكثيرة المنثورة في أنحاء الوجود، التي يكشفها الشاعر حينما يغني، وبدونها لا نستطيع أن نستشف الكون الحقيقي، وأن نفهم معنى هذه السمفونية الكبرى، وسيأتي يوم قريب أو بعيد فيصبح من الممكن أن تلتقي فيه الأصالة الشعرية من إلهامات العلم والفلسفة»[(١)].

(١) غويو، ج، م، مسائل فلسفة الفن المعاصر، تر: سامي الدروبي، ط ٢، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٦٥، ص ١٥٦.

ولا ننسى (هيدجر) الفيلسوف الألماني الذي حاول الربط بين الشعر والفلسفة، فهناك علاقة عشق أبدي، حب خارق يجعل كلاً منهما عاجزاً عن العيش بعيداً عن الآخر.

وهذا هو الشاعر (لامارتين) في قصيدة «البحيرة» يطرح الكثير من التساؤلات الفلسفية(١).

يا دهر قف فحرامٌ أن تطير بنا   فالوقت يفلت والساعات تغنينا

لماذا لا يتوقف زمن أعمارنا، لماذا هذه السرعة في زوال الحياة؟ حقاً – الشعر أفضل إذا كان فلسفياً بصورة أكبر.

ألم يجعل الفيلسوف الألماني (هيغل) الشعر ضمن الفلسفة، في ترتيب الفنون، وخاصة النثر الفلسفي، حيث اعتبر الشعر هو فن الفكر (الفن الكلي).

حقاً: هنا تكمن قوة الأدب، فهذا الموقف يعكس بشكل حاد في العمق حقيقة قوية، وهي الإيمان بقوة الأدب، وكأن الفلسفة في إلحاحها على إقصاء الأدب تفضح ضعفها أمام هذا الخصم القوي.

ومن هنا جاءت دعوة الفيلسوف الإنكليزي (هوايتهد) إلى ضرورة الالتجاء إلى الشعر للتعبير عن الفلسفة، وعن بعض معانيها.

إن مجرد خلود الشعراء هو دليل مادي قاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنساني عميق.

وليس غريباً أن يسمي (أرسطو) كتابه «فن الشعر»، أن تشارك الأدب والفلسفة لا يُعيب ولا يُنقص من قيمة الفلسفة.

أُتهم «دريدا» بتحويل الفلسفة إلى نوع من الكتابة الأدبية من قبل (هابرماس) الذي يحرص على التمسك بطبيعة منطقية عقلية منحدرة من النزعات الأفلاطونية

---

(١) ويليك، رينيه، نظرية الأدب، تر: محيي الدين صبحي، حسام الخطيب ١٩٨٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٣٨.

والأرسطية، ومن التقاليد الكانطية الباحثة عن العقلنة. أراد «هابرماس» أن يكون للفلسفة خصوصيتها، كما أن للأدب خصوصيته. لقد اتجه «دريدا» صوب الطبيعة الجمالية الكفيلة بإيضاح المعنى بدءاً من اللغة.

«ودريدا يعترف بما بين النصين الأدبي والفلسفي من اختلافات ومن تشابكات، ولكن لاحظ أن هناك تخوماً يتقاطع فيها النصان، فلا يخلوان من اللغة الشعرية، كما لا ينقطعان عن البرهنة المنطقية»(١).

الفلسفة لا تريد أن تعرف الزمن، بل ما تحت الزمن، وما وراء الزمن وما هو ليس بزمان، في عمق كل فلسفة شعر ناضج.

«وفي الأدب الإنساني نتكشف هذا التعالق والتعانق بين الأدب والفلسفة في الشعر كما في النثر كتابة، وهذا ما يفسر لجوء العديد من الفلاسفة والأدباء إلى الأنواع الروائية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية»(٢). والوجوديون يعلقون أهمية كبرى على الرواية الفلسفية، بوصفها كشفاً عن الوجود الإنساني بأسلوب حي مشخص، ولولا الرواية لما انتشرت الوجودية، باعتبارها تياراً فلسفيّاً.

حقاً يمكن الدخول إلى عالم الفلسفة من خلال الأدب، فهناك تبادل قائم بين ما هو فلسفي وبين ما هو أدبي، وهذا يؤكد على طبيعة العلاقة ويؤكد على جدلية العلاقة بين الفلسفة والأدب.

من هنا يمكننا الحديث عن الأدب الفلسفي، باعتباره أحد المفردات التي تناولتها فلسفة ما بعد الحداثة، والتي شكلت معولاً للهدم والتقويض والتفكيك، وتحرر الإنسان من المقولات المركزية التي تحكمت في الثقافة الغربية فلسفياً وأنطولوجياً – وتخليصه من الإرث الميثولوجي المهيمن عبر آليات فكرية منهجية، وفضح الأوهام

---

(١) ويليك، رينيه، نظرية الأدب، تر: محي الدين صبحي، حسام الخطيب ١٩٨٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص ٢٨.

(٢) بلانشو، موريس، أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بنعيد، دار كوبقال للنشر، دار بيضاء ٢٠٠٤، ص ١٧.

الإيديولوجية، وتعرية خطاباتها القمعية المبنية على القوة والعنف، فصاحب الفلسفة النارية (نيتشه) أحدث انقلاباً في المسار الكوني المعرفي.

جينالوجيا «نيتشه» تكرس القطيعة مع التقاليد الفلسفية برمتها، وتنسف التراث الميتافيزيقي وتهدمه، وهو دوماً صاعق صادم، هذه هي طريقة «نيتشه» في تحطيم الأفكار، حيث دافع «نيتشه» عن العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والأدب، واعتبر هيمنة الفكر على العاطفة أمراً خطيراً، في كتابه «ولادة التراجيديا» كما دعا إلى عدم الإيغال في الفكر على حساب الوجدان، الذي يمثله الأدب، وإلى حل المعضلة من خلال العودة إلى ما يعتمل في أنفسنا من عناصر بدائية، للارتشاف من نبع العاطفة(١).

لقد كانت لفلسفة «نيتشه» ونظرياته الثورية أهمية كبرى في ما يتعلق بالأدب وتأسيسه لفلسفة ما بعد الحداثة، كتاب مولد التراجيديا ١٩٧٢(٢) – يعتبر القنبلة الأولى التي فجرها نيتشه في وجه المفاهيم الفلسفية الأوروبية، ولا سيما فيما يتعلق بالفن والأدب.

نيتشه قدم فلسفته بصورة سرد روائي في عمله «هكذا تكلم زرادشت».

ومثلما قالت فلسفة الحداثة «أنا أفكر إذاً أنا موجود، قال أدب الحداثة أنا أتألم إذن أنا موجود، وأنا أتمرد إذن أنا موجود». وإن الذين يكتشفون وجودية سارتر من خلال رواياته، هم أكثر بكثير من الذين يكتشفونها من خلال الوجود والعدم.

الأدب الوجودي:

يقول «سارتر» إنه الأدب يكشف خير الكشف عن ذاتية الفرد، حيث يترجم أعمق ترجمة مطالب الجماعة، وكذلك شأنه في الكشف عن ذاتية الجماعة حين يترجم

(١) ويليك، رينيه، نظرية الأدب، مصدر سابق، ص ٨٧.

(٢) انظر نيتشه، مولد التراجيديا، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ص ٧٨.

نفس الترجمة مطالب الفرد(١). الفيلسوف والأديب يتساءلان لِمَ وجد العالم؟ من نحن؟ إلى أين نحن سائرون؟ ما الموت، ما الحياة؟ ما معنى الحياة ومغزاها؟ كل تلك الأسئلة يتناولها الفيلسوف والأديب والشاعر، فالحياة تفرض علينا القلق الميتافيزيقي والمخاطرة الوجودية.

والفيلسوف والأديب يواجهان الزمن الأنطولوجي، ذلك الزمن الذي يقف فيه الشاعر والأديب والفيلسوف عراةً وجهاً لوجه أمام المطلق ليتساءل من «أنا» ومن «أكون»؟ والزمن الأنطولوجي في الأدب سؤال فلسفي بامتياز، كلما أدركت الذات بأنها آيلة للسقوط، وأدركت متاهة البحث عن الحقيقة.

ومن هنا نطرح السؤال الآتي، هل سارتر الأديب يتناقض مع سارتر الفيلسوف؟

يعتبر سارتر واحداً من الوجوديين الذين جسدوا خير تجسيد انصهار الأدب بالفلسفة، لقد تطرق بعمق للإجابة عن هذا السؤال من خلال كتابه «ما الأدب» فيه أجاب عن التساؤلات الأساسية، وإن كان هدفه الأساسي توضيح صلة الأدب بالالتزام، لماذا نكتبُ؟ ولِمَن نكتب؟(٢)

وتجدر الإشارة إلى أن أعظم تجل للفكر الفلسفي في الرواية رُصد في رواية «الغثيان» بالإضافة إلى (دروب الحرية – السقطة – الطاعون – الذباب – الأبواب المغلقة).

الغثيان، عمل فلسفي كامل، هي دراما فلسفية حادة، تعبر عن مأساة الإنسان المتأمل الممتلئ بالهموم والأسئلة، والتحديات الميتافيزيقية، هي تكثيف جاد لمواقف فلسفية عديدة(٣).

---

(١) سارتر، جان بول، ما الأدب، تر: مُحَمَّد غنيمي هلال، القاهرة ١٩٦٨، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٨٢.

(٢) سارتر، جان بول، ما الأدب، تر: مُحَمَّد غنيمي هلال، القاهرة ١٩٦٨، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٧.

(٣) انظر سارتر، جان بول، الغثيان، تر: سهيل إدريس، الناشر غاليمار، ص ٣٨ – ١٩.

سارتر الأديب هنا ظل وفياً لسارتر الفيلسوف، وهي مفتاح فكر سارتر، ومن أكثر الروايات الفلسفية كثافة(١).

يقول «سارتر» في الغثيان: «هوذا الدوار أو الغثيان، لكنه ليس حالة في النفس، بل هو ماهية للطبيعة والكون، وإن الغثيان ليس فيَّ، فأنا أحس أن هناك على الجدار على الرافعتين حولي في كل مكان، إنما أنا وفيه»(٢).

إن روايات سارتر هي أعمال أدبية متكاملة، وهي مشبعة بفلسفته التي تشرح المسائل التي تطرحها الوجودية من خلال مواقف بشرية وبالتالي الصور الخيالية التي استخدمها «سارتر» لها مهمة مزوجة أدبية وفلسفية يصعب تقسيمها أو تحليلها إلى شقيها، فكل منهما أي الأدبي يثري الفلسفي، والفلسفي يثري الأدبي.

فرواية الغثيان تطرح سؤالاً فلسفياً لماذا أعيش؟ والدوار الرهيب الذي يصيب الإنسان عندما لا يجد رداً سريعاً على هذا السؤال.

ولا أحد يستطيع أن ينكر أن «دوستويفسكي» كان الأكثر فلسفة، فهو لا يكتب من أجل المتعة الأدبية أو الجمالية فقط، وإنما من أجل أن يوصل رسالة فلسفية فكرية إلى القارئ.

حاول «ديستويفسكي» البحث عن الإنسان في الإنسان، محاولاً استكشاف سلوك الإنسان، باعتباره كائناً غير منطقي، خليطاً من الأحلام والخوف والألم، يحاول دائماً البحث عن الارتواء، وهو لا يرتوي، وهو يدرك سبب الظمأ.

اعتبرت رواياته من الروايات الفلسفية الوجودية، التي عكست بكثافة الخير والشر بالمعنى المطلق في تناغم وديالكتيكية، حيث قدم تراثاً أخلاقياً إنسانياً، وبنى شخصيات رواياته على أساس الأسئلة التي تدور في أذهانهم، والتي تحدد مصائرهم، حيث تحول الأبطال عنده إلى أبواق محضة لأفكار متعددة، ورواياته فيها عمق فلسفي

(١) إيريس، مردخ، سارتر، تر: شاكر نابلسي، دار الفكر، القاهرة، د. ت، ص ٥٩.

(٢) سارتر، جان بول، الغثيان، المصدر السابق، ص ٢٨.

عبر فيها عن توحش الإنسانية، من هنا نلمح في رواياته جميع الأصوات ووسوستها، وصوت القسوة، صوت المجرم، صوت المريض – صوت المتشائم، صوت المؤمن، صوت الملحد – صوت الشفقة – صوت المسيح، صوت الشيطان – صوت العقل – صوت الشهوة، وصوت الغريزة – صوت الحب).

وتكمن عظمة «دوستويفسكي» بأن كتاباته حبلى بشتى المعاني، وهي بذلك قابلة لأكثر من قراءة وتحليل وتأويل. وقال عنه (فرويد) بأنه معلم كبير في علم النفس، وقال عنه «نيتشه» المعلم الوحيد الذي استفدت منه.

يقول «دستويفسكي» إن الإنسان سر بالنسبة لي، وهذا السر ينبغي أن يُفسر أن يُشرح، وسوف أمضي حياتي كلها في هذا البحث عن هذا السر. من أين جاء الإنسان؟ ومن هو الإنسان؟ وإلى أين المصير؟[(١)]

حقاً الإنسان إشكالية غير قابلة للمعرفة والتفسير، لا يمكن التنبؤ بها، وهي ليست شيئاً مادياً خاضعاً للقوانين السببية، حاول في رواية «الجريمة والعقاب» الكشف عن الدوافع الأساسية للجريمة والإمساك بفاعلها، حاول بحسه الروائي وتأمله النفسي والفلسفي العميق أن يقدم معالجة نفسية فنية جديدة للأبعاد والدلالات التي تؤدي إلى الجريمة، حيث يبحث عن خلفيتها النفسية، وتفكيك صلاتها بالمشكلات الاجتماعية والاقتصادية.

يتساءل هل دافع الجريمة هو العقل الذي أعلن تمرده، أهي المشاعر، أم الأفكار، أهو القلب؟ من يتحمل العقاب هل هو الفقر، أم الفساد، أم قبح الإنسان، وهل هناك علاقة بينهما؟

حقاً هناك تواصل بين رواية مكتوبة فلسفياً، وفلسفة مكتوبة روائياً.

(١) دوستويفسكي، الأبله (الأعمال الكاملة)، تر: سامي الدروبي، دار ابن رشد، مج ٢، ط ٢، بلا. ت، ص ٢٥.

الجريمة أعمق من أن تكون مجرد قاتل ومقتول، وليست قصة بوليسية، هناك مجموعة من الأسئلة التي لا تنتهي حول العدالة، وأسئلة العدالة لا تنتهي تماماً كمغامرة المقامر والمغامر التي لا تنتهي. إن دوافع الجريمة خليط من العوامل السيكولوجية المركبة، والرغبة من إثبات الذات، واستعادة الكرامة الإنسانية المفقودة من خلال إراقة الدماء.

الجريمة والعقاب تتمحور حول الإنسان الذي ينخرط في عالم، وفي وجود لا يفهمه، عالم اللاجدوى واللامعنى، واللامعقول عالم العبث، حول ذلك الإنسان المتشظي، فهذا التشظي الإنساني يطرح أسئلة فلسفية كبرى.

وفي رواية (المقامر)[١] يطرح السؤال الوجودي المرعب من أنا؟ وماذا أريد؟ ولماذا أعيش؟ الحياة خاوية جوفاء لا معنى لها.

وفي «مذكرات من القبو» نقرأ فيها صرخة رجل يغوص في أعماق ذاته، متوتراً، في حياة لا جدوى منها، حيث يطرح تساؤلات عن حياته التافهة.

وعن احتقاره لذاته قائلاً: «إن الطبيعة لا يمكن الوقوف في وجهها، ويؤكد أن الموت والألم حاصلان لا محالة، ونحن فقط نغض عنهما البصر»[٢].

وفي رواية (الآن) هنا يتعرض لسؤال الموت، إنه الآن هنا في هذا العالم، ولكنه بعد دقائق معدودة سيصير إلى مآل آخر، عالم مختلف..

وفي رواية (الصرصار) يفرّغ دستويفسكي كل أفكاره الوجودية، حيث التفكير بكل صغيرة وكبيرة مرض كل وعي هو مرض، إنها رواية الاغتراب والتناقض التي قدر للإنسان أن يعيشها.

---

(١) دستويفسكي، الجريمة والعقاب، الأعمال الكاملة، تر: سامي الدروبي، ط ٢، مج ٩، ج ٢، دار ابن رشد، بلا. ت، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٣.

وفي رواية «الأخوة كارامازوف» يتناول القضايا الجوهرية التي تُحير الإنسان، ففيها صراع بين العقل، والقلب (العاطفة) وبين الغريزة، حيث يدور بين الأخوة الثلاث حوار فلسفي عميق، كل منهما يعبر عن موقفه من الحياة والوجود(١).

وهناك أيضاً «ألبير كامو» وهو كاتب وفيلسوف وجودي، عبر عن فلسفته العبثية عبر الأدب، من مؤلفاته رواية (الغريب) وهي إحدى شخصيات القرن العشرين التي تعيش نوعاً من الاغتراب في عالم تسوده عبثية مطلقة، واغتراب نفسي واجتماعي وديني، يشعر من خلالها الفرد بعدم انتمائه لمجتمعه، وما يسوده من قيم ومبادئ، فيفضل الانكفاء والانعزال كالغريب، ويصور كامو في هذه الرواية الخواء الإنساني بألوان سوداء على لوحةٍ سوداء(٢). ولقد طرح (كامو) السؤال التالي: هل ثمة في الحياة ما يستحق العيش؟ إن حقيقة الموت تكشف لنا عبثية الحياة، يقول: «إن هذا العالم عبثي، والعبث عنده هو ذلك الصراع القائم في وجود الإنسان والعالم، كل رعبي من الموت يكمن في غيرتي على الحياة. إنني غيور، فمن سيعيشون من بعدي، إنني أحب الحياة حباً جماً، لا أستطيع معه إلا أن أكون أنانياً. ولكن الموت يأتي ليخطف كل شيء، إن ما يدهشني دوماً هو فقر أفكارنا عن الموت»(٣).

لقد عبر عن هذه العبثية في أسطورة سيزيف، والغريب، والطاعون، فهو يرى أن الحياة تتجه إلى المجهول وإلى اللاجدوى وفي الجهة الأخرى يقف الموت، من هنا يصرخ كامو قائلاً: «إنني لا أؤمن بشيء وأن كل شيء عبث، والعبثية واقع مفروض لا مجال للفرار منه، ومن ثم يرى أن الموت وحده الحقيقة المطلقة، من هنا تكمن عدم جدوى الحياة، لأن الموت سيقضي عليها عاجلاً أم آجلاً»(٤).

---

(١) دوستويفسكي، الأخوة كارامازوف، الأعمال الكاملة، تر: سامي الدروبي، ط ٢، مج ٢٦، ح ١، د. ت، ص ٧٧.

(٢) كامو، آلبير، الغريب، تر: حلمي مراد، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧٣، ص٨٠.

(٣) كامو، آلبير، أسطورة سيزيف، المرجع السابق، ص٨٣.

(٤) كامو، آلبير، أسطورة سيزيف، أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣، ص٨٧.

ولطالما شكل الموت مصدر قلق وحيرة للإنسان – الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يأخذ موقفاً من الموت، لأنه يعي مسألة موته، وكما يقول «سبينوزا» إن التفكير في الموت هو تفكير في الحياة أيضاً.

إن فن الرواية الحديث الذي تعرض لمسألة الموت وأبعادها الوجودية، أفضل نتاج سردي وجودي، «وهذا بدا في الأعمال الأدبية للروائي الفرنسي (آلبير كامو) حيث عبر عن السخرية الصارخة من الواقع العبثي، والحزن العميق على المصير»(١) الإنساني، إنه يجسد ما يسميه (كامو) الحزن الفلسفي، في هذا العالم، واللاجدوى بصورتها المأسوية.

ولقد عبر «كامو» من خلال الأدب عن جدلية الموت والحياة باعتبارها مشكلة فلسفية.

إن هذه النماذج التي قدمت حول علاقة الفلسفة بالأدب، من خلال الفكر الغربي تدل دلالة قاطعة، على أن هناك تجاذباً بينهما.

وفي المقابل، الفكر العربي، من خلال الأدب عبر عن هذه العلاقة. ويمكن لنا أن نأخذ بعض النماذج العربية من الشعراء والروائيين، الذين حاولوا في كتاباتهم أن يقولوا قولاً فلسفياً، وأعمال هؤلاء عبرت عن أفكارهم الفلسفية.

والسؤال الآن ترى كيف تجلت الفلسفة في فكر وأدب أبي العلاء المعري؟ حيث تميز المعري في لغة القصيدة وفي صورها وفي لونها الأسود، في موسيقاها الجنائزية، لحن الموت، فكرة وصورة.

لقد كان المعري شاعراً وفيلسوفاً، وهذا يذكرنا بشعراء اليونان الذين نظموا فلسفاتهم شعراً مثل هيراقليطس، بارمنيدس، أبو العلاء المعري شاعر في دهشته وتساؤلاته، وفيلسوف في السؤال والاستقراء والتجريد والتعليل والتحليل، هو حقاً فيلسوف بوعيه العميق.

(١) كامو، آلبير، أسطورة سيزيف، المصدر السابق، ص٨٨.

إنه فيلسوف الشعراء، وشاعر الفلاسفة كما يلقب، انتهى به الأمر إلى رفض الحياة رفضاً قاطعاً لما فيها من ألم وشر، فظهرت لديه النزعة التشاؤمية التي عبر عنها في أشعاره، ففي هذا البيت يؤثر الموت على الحياة، ويوصي أن يُكتب على قبره: [1]

هــــذا جنــــاه أبي علــــيَّ   ومــــا جنيــــت علــــى أحــــد

فهو في هذا البيت لا يريد أن يرمي أولاده في جحيم الحياة، ليعانوا الألم ألم الحياة، هذه الحياة، ما هي إلا عبث فنحن نولد لكي نموت، ولادة فموت.

وكما عبر في قصائده، عن لؤم الناس وحقارة الإنسان وخداعه حيث في كل إنسان (حيوان متوحش)[2] يقول:

وجــدت النــاس في جبــلٍ وســهلٍ   كــأنهم الــذئاب أو الســباع

من هنا يرى أبو العلاء المعري أن في الزهد طريقاً للخلاص من هذه الحياة، وهذا الطريق سلكه أغلب الفلاسفة، فقد قال به الفيلسوف الألماني، شوبنهار: إذاً الزهد هو الطريق الوحيد (للشاعر وللفيلسوف) للمعري ولشبنهاور للوصول إلى السعادة.

وإذا ما بحثنا في رسالة «الغفران»[3] فإنها تشبه النصوص الفلسفية «يصوغ فيها الأديب والشاعر العباسي الكبير خلاصة فلسفته في الحياة، وفلسفته في الأخلاق، وتأملاته الإنسانية، وبعضهم يقارن رسالة الغفران للمعري، بالكوميديا الإلهية لدانتي» شاعر عصر النهضة الإيطالي[4].

أبو العلاء المعري رهين المحبسين، أي حبس نفسه بالمنزل، وحُبس بصره بالعمى، محبس العمى فرض عليه المحبس الثاني، فرض على نفسه الانعزال والسجن في المنزل، وفي لزومياته حاور الديك والحمامة، ورثى الشاة ورحم النحلة، وقد حرم على نفسه

(١) انظر المعري، أبو العلاء، اللزوميات، مجلدان الأول والثاني، دار صادر، دار بيروت، ١٩١١، ص٧٨.

(٢) انظر المعري، أبو العلاء، اللزوميات، ص ٨٩.

(٣) المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، عائشة عبد الرحمن، مكتبة النور، ص ٦٥.

(٤) المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، عائشة عبد الرحمن، مكتبة النور، ص ٦٧.

أكْل اللحم والعدس وحلاوة التين، ولباسه القطن والسجن الثالث الذي حبس أبو العلاء المعري نفسه فيه فكان سجناً فلسفياً، تخيل كما تخيل الشعراء هذا السجن الخيالي الفلسفي وهو الجسم، الذي أكرهت النفس على أن تستقر فيه. وكما أسلفنا سابقاً – عدَّ الإنجاب جناية، والحياة كئيبة مليئة بالشر والحزن والألم والمصائب، من هنا جاءت نزعة المعري التشاؤمية. وهناك تشابه بين التشاؤمية عند (أبي العلاء) وشوبنهاور[١].

لقد كان يدعو الحياة (أم دفر) احتقاراً وذماً لها، وكان زاهداً عن الدنيا وملذاتها موغلاً في الشك والفلسفة، وقف ضد الخرافات الدينية التي ابتدعها القدماء وانتقد العديد من شعائر الإسلام وعقائده. ورفض الوحي الإلهي، لأنه فيلسوف وجودي، يتخذ العقل دليلاً في كل شيء – إن نظرته الشاملة إلى الحياة، والإنسان جعلت منه أقرب الشعراء إلى الفلاسفة وأقرب الفلاسفة إلى الشعراء.

الشعر الفلسفي يستوحي الفلسفة عمقاً وبعداً وتساؤلاً وهماً، لكنه لا يستخدم مناهجها أو أدلتها، والشعر يستوحي الفلسفة إنساناً وهماً بينما تبقى له أدواته وأساليبه وشكله، فهو يبقى شعراً.

وأبو العلاء المعري يقودنا إلى غوته، ومسرحية غوته الشعرية الرائعة، التي هي مفخرة الشعر الألماني، وسجلت لغوته في الأدب الفلسفي نجاحاً كبيراً.

في «فاوست»[٢] يبلغ التداخل بين الفلسفة والأدب حداً متقدماً مدهشاً، موضوع (فاوست) هو الإنسان أو الإنسانية ككل في جوهر قضاياه ودعواته وأفكاره، علمه وسحره ودينه وفلسفته ومعاناته. ونحن أمام أسئلة محيّرة، لا يزيد فيها التفكير إلا حيّرة، ولا يخرج منها إلا بأسئلة أخرى أشد حيّرة.

---

(١) المعري، أبو العلاء، لزوم ما لا يلزم (اللزوميات)، مجلدان الأول والثاني، دار صادر، دار بيروت ١٩٦١.

(٢) غوته – فاوست، تر: محمد عوض محمد، القاهرة، ١٩٤٦، ط ٢، لجنة التأليف والنشر، ص١٩.

يتساءل (غوته) في (فاوست) ما نفع العلوم علوم العصر وتقنيته وفلسفته وسياسته، إذا عجزت جميعاً عن توفير السعادة والطمأنينة للإنسان[١].

نلخص ما تقدم بالسؤال التالي: هل ربح المعري الفلسفة وخسر الشعر؟ حقاً إن الشعر صيحة ميتافيزيقية كبرى.

وهناك مثال آخر يعبر عن هذه العلاقة من الفكر العربي متمثلاً (الجاحظ). استطاع الجاحظ من خلال فلسفته الخاصة التي عرفت (بالجاحظية) في كتاب «البخلاء» أن يبحر في عالم البخلاء، ويضع دراسة نفسية اجتماعية تتعلق بسيكولوجية البخيل، وآثار البخل على المجتمع والفرد. استطاع في هذا الكتاب الساخر المليء بالفكاهة أن يفلسف البخلاء، ويقدم فلسفة عن البخل والبخلاء.

يصف (الجاحظ) البخلاء بأوصاف قبيحة، متعجباً منهم، لا يفهم تقبلهم الذم لأنفسهم وهم حمقى، فيصف الخصائص النفسية التي يتميز بها البخلاء «الهم الدائم، الحزن العميق) كلاهما ناتجان عن الحرص على أن يظل ما في حوزة البخيل مصوناً، والبخيل محاصر بالخوف، مشغول بالحساب الدقيق لمطالبه، التي يهمل فيها رغبات نفسه، والبخيل يعيش على هامش الحياة، منغلقاً على نفسه، لا يحب الاحتكاك بالمجتمع إلا بقدر ما يفيد منه منفرداً أنانياً، إنه حائر مشتت الذهن تتجاذبه نزعتان الانكماش أو البروز، الظهور أو الانزواء، العيش في الظل أو النور»[٢].

وهذه العوامل النفسية تظهر على الشكل الخارجي له، وتنطبع عليه، يخشى الضحك، إن هو ضحك، يخشى أن تخرج النتائج من مقدماتها، فتسخو يده ويطيب بالعطاء، فليكتم الضحكة إذن.

ويركز (الجاحظ) في كتابه البخلاء على الطعام، والطعام يحتل مكان الصدارة في الكتاب، هناك ارتباط وثيق بمسألة البخل.

(١) غوته – فاوست، تر: محمد عوض محمد، القاهرة، ١٩٤٦، ط ٢، لجنة التأليف والنشر، ص٢٣.

(٢) طاهر، حامد، ظاهرة البخل عند الجاحظ، دراسة نصية، مجلة الجدل، عدد ٩، ٢٠١٣، مركز البحوث والدراسات الإسلامية.

هكذا تتجلى فلسفة البخل والبخلاء عند (الجاحظ).

لا شك أن الجاحظ الشاعر والروائي اقترب كثيراً من الباحث الفيلسوف عندما درس ظاهرة البخل بكل أشكالها وتجلياتها ودلالاتها، وأبعادها، الأمر الذي لا يدعو إلى الشك بأن الجاحظ الأديب، هو الجاحظ المفكر أيضاً، من هنا تتلاشى المسافات بين الأديب الذي يكتب والفيلسوف الذي يفكر، والشاعر الذي يغني. (١)

والسؤال الذي يطرح نفسه، لماذا كتب الجاحظ عن ظاهرة البخل؟ هل هو نفسه كان بخيلاً؟

كتب الجاحظ عن الحمقى واللصوص، وكتب عن البخل لأنه لاحظ انتشار هذه الظاهرة التي تتناقض مع أشهر ما تميز به العرب، وهو الكرم فهذه الظاهرة ستؤدي بالمجتمع الإسلامي إلى الانغلاق على نفسه، وإلى الأنانية والعزلة في الحياة، وهذه صفات المجتمع المتخلف، محاولاً استعراض عيوب البخل الظاهر والخفي، حتى يمكن التخلص منها، وتجنبها.

حقاً إننا نظلم الجاحظ كثيراً عندما نعد كتابه عن البخلاء كتاباً في الأدب، أو مجموع تسليةٍ، هو أديب كبير بالإضافة إلى أنه مفكر عملاق، وهذا ما ينبغي الإقرار به، خاصة عندما نقرأ كتاب البخلاء.

إذاً ما دام الواقع والحياة والإنسان هما الفكرة في الأدب والفلسفة، فهناك ترابط داخلي يجمع بينهما.

أفكار الموت – معنى الحياة، القلق، الاغتراب، الغثيان، هي مواضيع مشتركة عند الشاعر والفيلسوف والأديب.

ففكرة الموت كموضوع، يمكن أن يعبر عن مضامينه الأديب والفيلسوف، الأديب يعبر عن الموت، بأسلوب أدبي فَنّي وبلغة أخرى غير لغة الفيلسوف وأسلوبه المنطقي الجاف.

---

(١) الجاحظ، البخلاء، دار المعارف، ص ٢٩.

والأدب العربي، يشتمل على أسماء روائيين كثر، استطاعوا من خلال رواياتهم أن يعبروا عن العمق الفلسفي، من أمثال الروائي، نجيب محفوظ في رواية الطريق، في هذه الرواية عبر عن أزمة الحياة، والبحث عن الذات. إننا نعتقد بضرورة قراءة الرواية العربية قراءة معمقة، لكي نكتشف هذا البعد الفلسفي العميق، فهناك تقصير في هذه القراءة، وهذا إجحاف بحق (الأديب الذي قدم أفكاراً عظيمة).

هذه النماذج الأدبية ليست من الأدب الفلسفي، لأن فيها فلسفة وكفى أو لأنها امتلكت من الفلسفة هذه النظرية أو تلك، بل لأنها امتلكت ما هو أكثر، حملت هماً وموقفاً وبعداً فلسفياً، دون أن تخسر جمالياتها[١].

والسؤال الآن الذي يطرح نفسه، هل يمكن أن تتحول الفلسفة إلى شذرات وحكم ومواعظ يمكن تداولها؟ لقد صار الخلط واضحاً.

وهل حقاً هذا يعني أن الفلسفة تعيش اندحاراً وانتحاراً؟ وما مآل الفلسفة اليوم؟

إن مصير الفلسفة وعلاقتها بالأدب ليس سلبياً ولا إيجابياً في حد ذاته، إنه انفتاح الفلسفة على غيرها، وهذا ليس انتقاصاً من الفلسفة، وإنما يدل على حيويتها.

وبالتالي لا يمكن للفلسفة أن تموت، فالفلسفة مثل طائر الفينيق تولد من رمادها. لقد حاول الرجل العجوز والفيلسوف العملاق «هيغل» إعلان موت الفلسفة، عندما قال الفلسفة تنتهي هنا أي عندي، ولكن الفلسفة لم تتوقف، فقد ولدت تيارات ومذاهب فلسفية جديدة بعد هيغل. جددها نيتشه من خلال التراجيديا الإغريقية، ومنحها سارتر وجودها الضمني في الأدب من خلال مسرحياته وكتاباته، وكذلك (دريدا) في الحديث عن الترجمة والأدب. إن نار الفلسفة تسري في كل ما يحيط بنا وعلينا اليوم البحث عنها في غير أمكنتها، في كتابات الأدباء وتفكير العلماء بشكل جديد ومتجدد.

وبالتالي انفتاح الفلسفة على الأدب وعلى الشعر حرر الفلسفة من النسقية الجامدة المتصلبة، وأعاد للفلسفة وهجها، إذاً الفلسفة لن تموت، كما ادعى البعض، ولا نهاية للفلسفة، ويتعاون اليوم الفيلسوف والأديب في التعبير عن صراع الإنسان

(١) شيّا، محمد شفيق، في الأدب الفلسفي، ص ١٢.

المعاصر، من أجل أن يبقى العالم إنسانياً، إنهما يستطيعان الكثير لإنقاذ وضع العالم الذي تتقاسمه الأهواء العلمية والتقنية.

الخاتمة:

من خلال ما تقدم نخلص إلى عدد من النتائج.

١ – سؤال الفلسفة والأدب، سؤال إشكالي يستحق التوقف عنده، لتبيان المعنى والفكرة والدلالة.

٢ – العلاقة بين الفلسفة والأدب علاقة جدلية، كل أدب عظيم محتاج بالضرورة إلى القول الفلسفي، الأدب العظيم الخالد، الذي تمكن من البقاء عبر الأجيال هو الأدب الفلسفي، ومن ناحية أخرى مد الأدب الفلسفة بأشكال يعبر عنها الفكر الفلسفي، الأدب يُرسل صوراً من واقعنا المعيشي، الصور المنحرفة والمشوّهة والفاحشة والفاسدة.

٣ – هناك ترابط داخلي يجمع الأدب بالفلسفة، الأدب أكثر دلالة، إذا كان فلسفياً.

٤ – علاقة الشعر بالفلسفة هي علاقة عشق أبدي، حب متوّهج يجعل كلاً منهما عاجزاً عن العيش بعيداً عن الآخر.

٥ – ضرورة قراءة الرواية العربية قراءة معمقة، لكي نكتشف هذا البعد الفلسفي العميق، فهناك تقصير في هذه القراءة، وإجحاف بحق الأدب العظيم.

٦ – إن مصير الفلسفة وعلاقتها بالأدب ليس سلبياً ولا إيجابياً في حد ذاته، إنه انفتاح على غيرها، وهذا ليس انتقاصاً من الفلسفة، وإنما يدل على حيويتها.

٧ – الأدب الفلسفي هو الأدب الذي يستلهم القضايا الفلسفية بعمق، ويعبر عنها بأساليب فنية جميلة، بتنوع أجناسه الأدبية (شعر – قصة – رواية – خاطرة – مسرح).

٨ – الرواية الفلسفية قدمت في شكلها العام نقلة نوعية متطورة للفكر الفلسفي، وهذا ما يفسر لجوء العديد من الفلاسفة إلى الأنواع الأدبية الروائية للتعبير عن أفكارهم الفلسفية.

المراجع

١. إبراهيم، زكريا، مشكلة الإنسان، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.

٢. أبو العلاء، رسالة الغفران، د. عائشة عبد الرحمن، مكتبة النور.

٣. أويزرمان، تيودور، تطور الفكر الفلسفي، تر: سمير كرم، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر ١٩٨٨.

٤. بلانشو، موريس، أسئلة الكتابة، تر: نعيمة بنعيد، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤.

٥. الجاحظ، البخلاء، القاهرة، دار المعارف، ط ٧، ص ١٢.

٦. حامد طاهر، (ظاهرة البخل عند الجاحظ) دراسة نصية، ٢٠١٠، homeyfaher com.

٧. دستويفسكي، الأخوة كارامازوف، (الأعمال الكاملة)، تر: سامي الدروبي، ط ٢، مج ٢٦، دار ابن رشد، د. ت.

٨. دستويفسكي، الجريمة والعقاب، (الأعمال الكاملة) تر: سامي الدروبي، ط ٢، مج ٩.

٩. دوستويفسكي، في القبو (الأعمال الكاملة)، تر: سامي الدروبي، دار ابن رشد، مج ٩، ط ١.

١٠. رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٩.

١١. سارتر، جان بول، الذباب، تر: حسين مكي، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٤.

١٢. سارتر، جان بول، الغثيان، تر: سهيل إدريس، غاليمار، ١٩٣٨.

١٣. سارتر، جان بول، ما الأدب، تر: محمد غنيمي هلال، قاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.

١٤. شيّا، مُحَمَّد شفيق، في الأدب الفلسفي، مؤسسة جامعية للدراسات والنشر، ط ١، مكتبة نرجس، ٢٠٠٩.

١٥. طاهر، حامد، ظاهرة البخل عند الجاحظ، دراسة نصية، مجلة أبجد، عدد ٩، ٢٠١٣، مركز البحوث والدراسات الإسلامية.

١٦. غوته، فاوست، تر: مُحَمَّد عوض مُحَمَّد، القاهرة، ١٩٤٦، لجنة التأليف والترجمة، ط ٢.

١٧. غويو، جان ماري، مسائل فلسفة الفن المعاصرة، تر: سامي الدروبي، ط ٢، دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٦٥.

١٨. كامو آلبير، أسطورة ستريف، كاليمار، ١٩٧٢، ط ٧.

١٩. كامو، آلبير، الغريب (كاليمار) ١٩٤٢، ط ٧.

٢٠. ماشيري، بيّار: ثم يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، مُحَمَّد بن راشد، بيروت، ٢٠٠٩.

٢١. مردخ، إيريس، سارتر، تر: شاكر نابلسي، دار الفكر، القاهرة، د. ت.

٢٢. المعري، أبو العلاء، اللزوميات، لزم ما لا يلزم، مجلدان الأول والثاني، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٣.

٢٣. نيتشه، مولد التراجيديا، تر: شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع.

٢٤. ويليك، رينيه، نظرية الأدب، تر: محي الدين صبيحان، حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٤.

٢٥. يوسف، خالد إبراهيم، من الأدب الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٢.

التراث العربي
العدد (١٥٤)/ صيف/ ٢٠١٩

السبق العربي الإسلامي في علم الشيفرة والتشفير
(علم التعمية واستخراج المعمى)

أ.د. عمار محمد النهار(*)

Arab Islamic precedence in the science of code and encryption
(Science of blindness and extraction of blind)

_ ملخص البحث:

يتحدث هذا البحث عن علم عربي إسلامي أصيل نُسب ظلماً إلى الغربيين، هو علم التعمية واستخراج المعمى كما سمّاه أجدادنا، ويُصطلح على تسميته اليوم بعلم الشيفرة والتشفير.

وقد دلّت المخطوطات المكتشفة عن وجود تراث عربي إسلامي واسع ومتسلسل في مجال التعمية، نما وترعرع في أيام ازدهار حضارتنا، لذلك يعود الفضل في معرفة هذا العلم وابتكاره للعرب المسلمين وحدهم، إذ هو علم عربي إسلامي أصيل نشأةً وتطوراً، وهو ليس كغيره من العلوم التي ترجموا بعض أصولها، ثم أغنوها وطوروها

(*) جامعة دمشق – قسم التاريخ.

كالرياضيات والفيزياء والفلسفة، وإنما هو علم عربي إسلامي المولد، ويعود الفضل لأجدادنا في إبداعه ووضع أسسه وإرساء قواعده وتطويره إلى أن بلغ مرحلة ناضجة، وغدا ما وضعوه فيه مرجعاً اقتبس منه المشتغلون بالتعمية من بعد، فهم أول من كتب طرائق التعمية التي ما انفك العالم يستخدمها حتى يومنا هذا، وهم أول من وضع المناهج الأساسية في علم استخراج المعمى.

لقد أبدع هذا العلم سلسلة من علماء حضارتنا، وإنما كان أبرزهم: الكندي وابن طباطبا وابن وهب الكاتب وابن دنينير وابن عدلان وابن الدريهم.

_ تمهيد:

إن علم الشيفرة والتشفير الذي نعرفه اليوم، والذي تمارسه وتستعين به الولايات المتحدة الأمريكية في حروبها، ويتخذ له رئيسها فريقاً مؤلفاً من ٢٠,٠٠٠ من الموظفين؛ هو علم عربي إسلامي أصيل سمَّاه أجدادنا: علم التعمية واستخراج المعمى، وقليل جداً من الناس من يعرف ذلك.

وللأسف الشديد فقد نُسب اختراع هذا العلم إلى الغرب، وبالتحديد إلى عالم غربي يدعى (ليون باتيستا ألبرتي ٨٧١هـ/١٤٦٦م)، إلى أن كُشفت المخطوطات العربية الإسلامية في هذا العلم في وقت متأخر.

وبعد دراسة المخطوطات المذكورة ظهرت الحقيقة التي لا مراء فيها، والتي تثبت بلا ريب أن العرب المسلمين هم مبدعو هذا العلم، وقد سبقوا بذلك ألبرتي والغرب بما لا يقل عن ستة قرون.

ودلّت تلك المخطوطات على وجود تراث عربي إسلامي واسع في مجال التعمية، نما وترعرع في أيام ازدهار الدولة العربية الإسلامية، ثم ركد في عصر الضعف والتقهقر، ولما أطل عصر النهضة الحديثة تكاسل العرب المسلمون كثيراً في البحث عن تراث أجدادهم هذا، إلى أن جاء الغُيُر وكشفوا اللثام عن الحقيقة العظيمة.

أولاً _ التعريف والمفهوم (بين الصفر والشيفرة):

التعمية لغةً: الخفاء والالتباس، وقد وردت في القرآن الكريم في قوله عز وجل: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّيَ وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ»[١].

واصطلاحاً: تحويل نص واضح إلى آخر غير مفهوم، باستعمال طريقة محددة يستطيع من يعرفها أن يفهم النص.

واستخراجها عكس ذلك يجري فيه تحويل النص المعمَّى إلى نص واضح لمن لا يعرف مسبقاً طريقة التعمية المستعملة[٢].

وبمعنى آخر: هو علم دراسة الكتابة المعمَّاة (السرية) حيث تستخدم طريقة سرية للكتابة من أجل تحويل نص صريح إلى نص معمى.

وتدعى عملية تحويل النص الصريح إلى نص التعمية بعملية التعمية، بينما تدعى العملية العكسية الهادفة إلى تحويل النص المعمى إلى نص صريح بعملية الإظهار، ويتم التحكم بالعمليتين (أي التعمية والإظهار) بواسطة مفاتيح التعمية[٣].

ولقد استعمل العرب المسلمون هذا المصطلح كناية عن عملية تحويل نص واضح إلى نص غير مفهوم باستعمال طريقة محددة، ودرج في أيامنا استعمال كلمة «التشفير» بدلاً من كلمة التعمية.

والتشفير كلمة وافدة من اللغات اللاتينية (CIPHER) وهو مصطلح جاء من كلمة عربية هي (الصفر) وهو ما أثبته كثير من المصادر، حيث أدخل العرب مفهوم

(١) سورة هود ، الآية (٢٨) .

(٢) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: محمد مراياتي، يحيى ميرعلم، محمد حسان الطيان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، ١٩٩٧م، ج١، ص٩، وفيه تحقيق للمخطوطات الإسلامية الأساسية في علم التعمية.

(٣) مقارنة بين خوارزميات التعمية الحديثة: جمعة علي المحمد، أطروحة ماجستير، جامعة حلب، كلية الهندسة، ٢٠٠٢م، ص١.

الصفر في الحساب، وطوروا استعماله على نحو واسع، وهذا ما لم يعرفه الغرب الأوروبي في العصور الوسطى لاستعمالهم الأرقام اللاتينية التي لا وجود للصفر في نظامها الرقمي، وحينما دخلت الأرقام العربية للعالم الغربي بدا مفهوم الصفر غاية في الإبهام والتعمية[١]، فكان أن شاع مثلٌ في اللغة اللاتينية يستعمله المتكلم عندما يريد أن يقول: إنه يتكلم عن أمور مفهومة لا عن شيء مبهم معمى كالصفر، ومن هنا جاءت فكرة الكلمة (صفر) أو (التشفير) في جميع اللغات الأوروبية للدلالة على التعمية[٢].

وتحدثنا المستشرقة الألمانية المنصفة زيغريد هونكه عن قصة الصفر والتشفير، فتشير إلى أن العالم الإيطالي (ليوناردو فيبوناسي) نقل من العرب إلى الغرب طريقة كتابة الأرقام من اليمين إلى اليسار، وكذلك نقل عنهم كلمة الصفر، ثم تحولت من إيطاليا كلمة رونالدو هذه إلى (ZEFRO) ثم إلى (ZERO).

وفي فرنسا قال الناس عن الصفر (CHIPHRE) بمعنى الرقم الغريب، وما زالت تلك الكلمة إلى اليوم تستعمل بمعنى الكتابة السرية.

وفي إنكلترة حُرِّفت هذه الكلمة إلى (CIPHER) ثم إلى (ZERO).

وفي ألمانيا نطقها الناس (ZIPHER).

وتشير هونكه إلى أن الشعب الأوروبي آنذاك كان يجهل كتابة الأرقام وقراءتها، فاتخذ من كلمة الصفر رمزاً لتلك الأرقام الغريبة على فهمه، والتي سمع عنها دون أن

(١) ابتكر العرب المسلمون مفهوم الصفر الذي سهَّل العمليات الحسابية تسهيلاً لا حدود له، وظلت أوروبا مدّة ٢٥٠ سنة تتردد باستخدامه على الرغم من فوائده الجمة، واستمرت كذلك حتى القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي في استعمالها الأعداد الرومانية البالية، وحاولت بكل جهدها أن تبتعد عن استخدام الأرقام العربية بصفرها حتى فرضت هذه نفسها لتفوقها الكبير على الأرقام الأخرى، فما وسع أوروبا إلا أن تستوردها أخيراً من العرب المسلمين عبر البلدان الأوروبية الإسلامية مثل الأندلس وصقلية. انظر نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: علي عبد الله الدفاع، دار الاعتصام، ص٢٣.

(٢) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايايتي وآخرون، ج١ ص ٢٨. تاريخ المماليك: عمار محمد النهار، جامعة دمشق، ٢٠١٣، ٢٠١٤، ص٤٣٣، ٤٣٤.

يدرك مدلولها، أو طرق استخدامها، وأصبحت تلك الأرقام التسعة ومنها الصفر يطلق عليها الأصفار (ZIPHERN).

فكانت تلك التسمية سبباً ومدعاة للبس، فلم يكن من اليسير التعرف على ما يعنيه المتكلم من كلمة أصفار، ولذلك سُمي الصفر (NULLA PIGURA) أي الشكل الذي ليس برقم تمييزاً له عن بقية الأرقام التي تعارف الناس على تسميتها بالأصفار[(١)].

وما يهمنا هنا أن كلمة التشفير نفسها التي تتخذها أوروبا والعالم اليوم للدلالة على الكتابة السرية، هي كلمة عربية أيضاً جاءت من كلمة الصفر، فيكون العرب المسلمون قد أوفدوا إلى العالم الاسم والعلم معاً.

ومن الفائدة الإشارة إلى أن كلمة (الترجمة) أتت أيضاً عند بعض المؤرخين لتدل على التعمية نفسها، وهذا ما أشار إليه القلقشندي عندما استخدم الترجمة بمعنى استخراج المعمى، عندما قال: «الكتابة بقلم اصطلح عليه المرسل والمرسل إليه لا يعرفه غيرهما ممن لعله يقف عليه، ويسمى التعمية، وأهل زماننا يعبرون عنه بحل المترجم، وفيه نظر فإن الترجمة عبارة عن كشف المعمى، ومنه سُمي المعبر لغيره عن لغة لا يعرفها بالترجمان، وإليه ينحل لفظ الحل أيضاً، إذ المراد من الحل إزالة العقد، فيصير المراد بحل المترجم ترجمة المترجم ، أو حل الحل، ولو عُبّر عنه بكشف المعمى لكان أوفق للغرض المطلوب»[(٢)].

(١) شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكه، تر فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٩٣ ،٩٤. وانظر كذلك عن الأرقام العربية والصفر وانتقالها إلى أوروبا: تاريخ العلوم عند العرب: مُحَمَّد مرحبا، دار الفيحاء، ١٩٧٨م، ص٣٦٧ .٣٦٩ . وانظر كانوا أين نحن (السبق العلمي في الحضارة العربية): عمار النهار، كتاب الأدب العلمي، جامعة دمشق، ٢٠١٥، ص١٥٧ – ١٦١.

(٢) صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القلقشندي، تح: مُحَمَّد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٩ ص٢٣٠، والغاية من إيرادي الترجمة هنا بمعنى التعمية ما نشهده اليوم من تحريفات للترجمات المختلفة، أو العمل على ترجمتها بطريقة خاطئة مقصودة لغايات معينة، وبالتالي تكون الترجمة مضلِلَة، وهنا يدخل مفهوم القلقشندي للترجمة في مفهوم التعمية.

ثانياً _ تاريخ علم التعمية:

يعود الفضل في معرفة هذا العلم وابتكاره للعرب المسلمين وحدهم، إذ هو علم عربي إسلامي أصيل نشأةً وتطوراً، وهو ليس كغيره من العلوم التي ترجموا بعض أصولها، ثم أغنوها وطوروها كالرياضيات والفيزياء والفلسفة، وإنما هو علم عربي إسلامي المولد، ويعود الفضل للعرب المسلمين في إبداعه ووضع أسسه وإرساء قواعده وتطويره إلى أن بلغ مرحلة ناضجة، وغدا ما وضعوه فيه مرجعاً اقتبس منه المشتغلون بالتعمية من بعد.

والعرب المسلمون هم أول من كتب طرائق التعمية التي ما انفك العالم يستخدم بعضها حتى يومنا هذا، وهم أول من وضع المناهج الأساسية في علم استخراج المعمى، ودونوا فيها مصنفات مستقلة غاية في الأهمية منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، وجلّها باقٍ في خزائن المكتبات في العالم تنتظر من ينفض عنها غبار القرون، فسبقوا بذلك الغربيين بنحو سبعة قرون(١).

وقبل الدخول في حقبتي تطور علم التعمية سنورد العوامل التي أسهمت في تقدم هذا العلم، ومن ذلك قيام العرب المسلمين بترجمة قدر كبير من علوم الحضارات السابقة والمعاصرة لهم، وإفادتهم منها في علومهم شأنهم في هذا شأن أي متتبع لمنهجية العمل العلمي الذي يبدأ بدراسة ما توصل إليه الآخرون قبل الشروع بالبحث أو الدراسة، فجاءت ترجماتهم عن تلك العلوم غاية في الدقة والأمانة، واضطروا في أثناء قيامهم بالترجمة إلى استخراج المعمى منها، وبخاصة في مواضيع الكيمياء والسحر والديانات وعلم الباطن، ودرسوا اللغات البائدة واستخرجوا معمَّاها أو حاولوا ذلك.

ومن العوامل التي ساعدتهم في ذلك اعتناؤهم باللغة وعلومها وتوصلهم إلى نتائج علمية مهمة نسميها اليوم باللسانيات، وكانوا أول من وضع المعاجم وعلومها، وكل ذلك ساعد على تقدم العرب في علوم اللسان كثيراً، وبالتالي ساعد ذلك في تطور علم التعمية واستخراج المعمى.

---

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرين، ج١ ص ٩.

ومن ذلك تقدم العرب المسلمين في علوم الرياضيات وتحقيقهم كثيراً من الكشوف التي أعطت الأدوات المساعدة اللازمة لتقدم علم التعمية، كما ساعد في ذلك حاجتهم إلى إدارة فعَّالة لدولتهم التي امتدت واستقرت بسرعة لم يعرف التاريخ البشري لها مثيلاً، كل ذلك ساعد في قيام دراسات شاملة لنواحي الإدارة المختلفة بما فيها علم التعمية.

ومن ثم فإن انتشار الكتابة والقراءة في العالم العربي الإسلامي وارتباطها بالحضارة وبالقرآن الكريم وعلومه تلاوة وممارسة كان من العوامل المهمة التي أدت إلى تقدم علم التعمية، ويشهد على ذلك علماء التعمية ومنهم مؤرخ الغرب الأول في علم التعمية (دافيد كهن) الذي يشير إلى أن عدم انتشار الكتابة والقراءة على نحو واسع في حضارات المصريين القدماء والصينيين والهنود والبابليين كان أحد العوامل المهمة التي لم تستدع بالتالي قيام علوم التعمية وحل المعمى لديهم[(١)].

ويمكننا أن نقسِّم تاريخ علم التعمية والتشفير إلى حقبتين واضحتين:

١ ـ حقبة الاستعمال والتداول:

وهي حقبة قديمة جداً كما يشير إلى ذلك (دافيد كهن)[(٢)]، حيث عرفه المصريون القدماء كممارسة فيما بينهم، واستخدموا التعمية بتبديل بعض أشكال الكتابة لديهم بأخرى، فتبع الإنسان آنذاك استعمال التعمية لإخفاء بعض المعلومات التي يرسلها أو يكتبها على نحو يجعل معرفة الآخرين لها صعبة.

وتمتد هذه الحقبة من حوالي عام ١٩٠٠ق.م وحتى القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، إذ بدأ العرب بمعالجة التعمية كعلم واضح[(٣)]، ويعني هذا الكلام

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١ص ٢٥، ٢٦. وانظر: The Code Breakers; David Kahn, New york, 1976. P 93 بترجمة محققي علم التعمية . كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٦٢.

(٢) The Code Breakers; David Kahn, P 93

(٣) .The Code Breakers; David Kahn, P146

المتقدم أن التعمية كممارسة وكواقع كانت موجودة بين الناس، من دون أن يوجد لها أسس أو قواعد أو قوالب علمية أو معرفة بتسمية لها كمصطلح نعرفه اليوم بالتعمية أو التشفير.

٢ ـ حقبة معالجة التعمية واستخراجها علمياً:

وتمت في هذه المرحلة معالجة التعمية كعلم، بالإضافة إلى استعمالها ووضع أسسها وقواعدها، وتحليل المبادئ والطرق المستخدمة فيها وتقويمها، وذُونت في هذه المرحلة كذلك النتائج من كل هذه الدراسات والتحليلات والتقويمات.

وابتدأت هذه الحقبة بالخليل بن أحمد الفراهيدي، واستمرت حتى تاريخنا الحالي متراوحة بين خمود وازدهار، إذ اختفى تقريباً الحديث عن هذا العلم حتى جاء القرنان السابع والثامن الهجريان/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديان، وازدهر من جديد وظهر كل من ابن عدلان وابن الدريهم بشكل خاص.

ثم خفت الحديث عن التعمية من جديد لتظهر بعد ذلك ترجمات واقتباسات غربية من الكتب العربية، مع شيء من الزيادة والتطوير، وذلك في نهاية القرن التاسع والقرن العاشر الهجريين/القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر الميلاديين، ثم خفت العمل مرة أخرى في هذا العلم ليظهر من جديد في القرن الرابع عشر الهجري/القرن العشرين الميلادي قبيل الحرب العالمية الأولى وخلالها، ثم في الحرب العالمية الثانية وحتى وقتنا الحاضر(١).

هذا عن عمومية تاريخ علم التعمية في الحقبة الثانية، ولو تحولنا إلى الجانب العربي الإسلامي لوجدنا في سلسلة تطور علم التعمية جيشاً من المفكرين المبدعين المؤصلين لهذا العلم، وهنا بيت الشاهد، وهنا مكمن الدليل القاطع على أن العرب المسلمين هم من أبدعوا علم التعمية واستخراج المعمى المسمى اليوم بالتشفير والشيفرة.

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١، ص٤٦-٤٨. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٦٢. وانظر: The Code Breakers; David Kahn, P 150-126

ثالثاً _ سلسلة المؤلفين والمفكرين العرب المسلمين في علم التعمية واستخراج المعمى:

تبدأ هذه السلسلة بالقرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، القرن الذي أبدع فيه العرب المسلمون وضع قواعد هذا العلم وأسسه وتطوير طرائقه معتمدين كما سبق وأشرنا على تطور العلوم عندهم كالرياضيات واللغة والترجمة، وكانت بداية هذه المحاولات على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ/٧٨٦م) ، وجابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ/٨١٥م)، فقد نسب الزبيدي في طبقات النحويين واللغويين كتاباً للفراهيدي في المعمى[١]، ونقل عنه ابن نباتة في كتابه: «سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون»، وجعله أول من وضع علم المعمى[٢]، ثم نقله محمَّد بن الحنبلي عن ابن نباتة في رسالته: «شرح كنز من حاجى وعمَّى في الأحاجي والمعمى».

وذكر ابن وحشية في كتابه: «شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام» كتاباً لجابر بن حيان الكيميائي هو: «حل الرموز ومفاتيح الكنوز»[٣].

ثم نلتقي بثوبان بن إبراهيم ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/٨٥٩م) وكتابه: «حل الرموز وبرء الأسقام في أصول اللغات والأقلام»، وذكره الدكتور رمضان ششن في كتابه: «نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا»[٤].

(١) ويذكر عنه الزبيدي القصة الآتية: «إن ملك اليونان كتب إلى الخليل كتاباً باليونانية، فخلا بالكتاب شهراً حتى فهمه، فقيل له في ذلك (أي كيف كان ذلك) فقال: قلت إنه لابد من أن يفتح الكتاب باسم الله أو ما أشبهه، فبنيت أول حروفه على ذلك فاقتاس لي، فكان هذا الأصل الذي عمل له الخليل كتاب المعمى». انظر طبقات النحويين واللغويين: محمَّد بن الحسن الزبيدي، تح: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ص٥١.

(٢) انظر سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون: جمال الدين محمَّد بن نباتة المصري، المطبعة الأميرية ببولاق، ط٤، ١٣٢١هـ، ص١٨٤، ١٨٥. ويذكر ابن نباتة عن الخليل وعلم المعمى مايأتي: «عمَّى الأمر إذا التبس، وعميت معنى البيت من الشعر إذا أخفيته، ومنه المعمي اللغز، والمراد ها هنا حروف يصطلح عليها الكاتب مع نفسه ويكاتب بها ويسمى الآن المترجم، ولها طرائق مذكورة تعين على استخراجها، وأول من وضعها الخليل واضع العروض»، ثم يذكر أن للفراهيدي كتاباً في المعمى.

(٣) شوق المستهام في حل رموز الأقلام: أحمد بن علي بن وحشية، نشره إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص١٧٢.

(٤) نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا: رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ج٢ ص ٢٧.

وعاصر ثوبان سهل بن محمد بن عثمان السجستاني (ت ٢٤٨هـ/٨٦٢م) الذي نقل عنه النديم في الفهرست أنه: «كان يتبحر في الكتب ويخرج المعمى، حاذق بذلك دقيق النظر فيه»(١).

ثم جاء يعقوب بن إسحق الكندي (ت ٢٦٠هـ/٨٧٣م) وألّف رسالة منهجية في التعمية هي: «رسالة في استخراج المعمّى»، سنعرض لها بشيء من التفصيل فيما بعد لأهميتها، إذ عُد الكندي من خلالها مؤسس علم التعمية على الإطلاق.

وتلا الكندي أحمد بن علي بن وحشية (ت بعد ٢٩١هـ/ ٩١٤م) ومؤلَفه: «شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام»(٢).

ويأتي بعد هؤلاء محمد بن أحمد بن كيسان (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، وذكر عنه ياقوت الحموي في معجم الأدباء نقلاً عن غيره: «وليس هذا بالقديم الذي له في العروض والمعمى كتاب»(٣).

وندخل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي مع داود بن الهيثم بن إسحق التنوخي (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م)، ويذكر عنه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: «كان نحوياً لغوياً حسن المعرفة بالعروض واستخراج المعمى»(٤). وقال عنه الحافظ الذهبي في سيره: «له تصانيف وبلاغة وبصر باستخراج المعمى»(٥).

---

(١) الفهرست: النديم، دار المعارف، تونس، ص٨.

(٢) نشره إياد خالد الطباع عام ٢٠٠٣، دار الفكر، دمشق .

(٣) معجم الأدباء: ياقوت الحموي تح: عمر الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف، ط١، ١٩٩٩م، ج٦، ص٣٤٣، ونقل هذا القول القفطي في إنباه الرواة ونسبه للزبيدي، ولم أجده عند الزبيدي في طبقاته في ترجمته لمحمد، انظر طبقات اللغويين والنحاة: الزبيدي، ص١٥٣. إنباه الرواة على أنباه النحاة: القفطي، تح: محمد إبراهيم، القاهرة، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م، ج٣، ص٥٩.

(٤) تاريخ بغداد: أحمد بن علي البغدادي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٨، ص٣٧٩، ٣٨٠. ونقل هذا القول عن الخطيب البغدادي ياقوت الحموي في معجم الأدباء، ج٤، ص٢٣١، ٢٣٢.

(٥) سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي، تح: شعيب الأرناؤوط وغيره، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٢م، ج١٤، ص٤٨٣.

ومثله مُحمَّد بن سعيد البصير الموصلي (القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)؛ ذكر عنه ياقوت كذلك في معجمه المذكور أنه: «كان ذكياً فهماً له في الشعر رتبة عالية، إماماً في استخراج المعمى والعروض»(١).

ومن ثم جاء مُحمَّد بن أحمد بن مُحمَّد بن طباطبا (ت ٣٢٢هـ/٩٣٤م)، وله: «رسالة في استخراج المعمى» ضمن مجموع في التعمية محفوظ في خزائن مكتبة فاتح بالمكتبة السليمانية برقم (٥٣٥٩). وإسحق بن إبراهيم بن وهب الكاتب (حوالي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) وله كتاب: «البيان والتبيين» واشتمل على علم التعمية.

وبعد هؤلاء العلماء تنقطع السلسلة في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، إذ لم يُعثر على عالم أو مؤلف في التعمية، ومع دخول القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ينقل لنا السيوطي في بغية الوعاة عن غيره عن عالم اسمه أحمد بن عبد العزيز الشنتمري (كان حياً عام ٥٥٣هـ/ ١١٥٨م) أنه كان: «متقدماً في العروض وفك المعمى» (٢).

واستُخلص من إحدى رسائل التعمية لعلي بن عدلان الذي سنتحدث عنه لاحقاً، وهي «المؤلف للملك الأشرف» ذكره عثمان بن عيسى التاج البلطي (ت ٥٩٩هـ/١٢٠٢م)(٣).

ومع نهاية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، نتوقف مع أسعد بن مهذب بن مماتي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م) وكتابه في علم التعمية: «خصائص المعرفة في المعميات» ذكره ياقوت في معجم الأدباء(٤).

(١) معجم الأدباء: الحموي، ج٦، ص٦٣٦، والقول نفسه تقريباً عند الصفدي في الوافي بالوفيات: اعتناء هلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، ط٢، ١٩٦٢م، ج٣ ص ١٠٤. وعند السيوطي في بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى، ط١، ١٩٦٤م، ج١، ص١١٤.

(٢) بغية الوعاة: السيوطي، ج١ ص ٣٢٥.

(٣) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايايتي وآخرون؛ القسم الخاص بتحقيق رسالة ابن عدلان، ج١ ص ٢٩١، ٢٩٢.

(٤) معجم الأدباء: الحموي، ج٢، ص٣٠٩.

وندخل القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي مع إبراهيم بن محمد بن دُنينير (ت ٦٢٧هـ/١٢٢٩م) ورسالته: «مقاصد الفصول المترجمة عن حل الترجمة»، وسنفصل فيها لاحقاً.

ونصل بعد ذلك إلى علي بن عدلان (ت ٦٦٦هـ/١٢٦٨م) وكتابيه: «المؤلف للملك الأشرف في حل التراجم»، و«المعلم»، وأحال عليه من رسالته الماضية، وسنتحدث عنه لاحقاً بشيء من التفصيل أيضاً.

وتوصلنا السلسلة إلى أحد أشهر علماء التعمية في التاريخ العربي الإسلامي، وهو علي بن محمد بن الدريهم (ت ٧٦٢هـ/ ١٣٥٩م)، ومؤلفاته في هذا الفن كثيرة سنتحدث عنها كذلك لاحقاً.

ونجد علي بن محمد بن آيدمر الجلدكي (ت ٧٤٢هـ/١٣٤١م) يتحدث في كتابه: « كنز الاختصاص ودرة الغواص في معرفة أسرار علم الخواص» عن: «كشف المرغم وحل المبهم مما أدغم بكل لسان وما أبهم في كل زمان وما ستره الأولون بالأقلام وسائر الأعوان».

وضمَّن أحمد بن علي القلقشندي (ت ٨٢١هـ/١٤١٨م) موسوعته: «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» فصلاً كاملاً للحديث عن تعمية الكتب، وهو الفصل الثامن: في إخفاء ما في الكتب من السر، وجل ما فيه منقول عن ابن الدريهم[١].

ونرى في هذه السلسلة من جُهل تاريخ وفاته؛ وهما اثنان من علماء التعمية، أحمد بن محمد أبو القاسم العراقي، وله على ما ذكر حاجي خليفة: «حل الرموز وفتح أقفال الكنوز»، وقال: «وهو رسالة في أقلام الأوائل الذين لغزوا بها علومهم وأسرارهم في كنوزهم».

والمجهول الثاني هو محمد بن الحسن أبو الحسن الجرهمي، وذُكر له كتاب في التعمية[٢].

(١) صبح الأعشى: القلقشندي، ج٩، ص٢٢٨-٢٥٠.
(٢) انظر مرة ثانية علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١، ص٤٨-٥٤. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٦٤ وما بعد.

هذه سلسلة علماء العرب المسلمين في علم التعمية، الذين ثبتت معرفتهم العميقة لهذا الفن وتعاملهم معه باستراتيجية ومنهجية من خلال مؤلفات علمية متخصصة، وتبين تناقلهم لهذا العلم جيلاً بعد جيل، وبالتالي تثبت هذه السلسلة بهذا الشكل تطور هذا العلم عند العرب المسلمين عبر القرون حتى وصل إلى أيدي الغير فاقتبسوه واستفادوا منه، وتثبت أن هذا العلم لم يُخلق اعتباطاً في تاريخنا، وما كان طارئاً على علوم الحضارة العربية الإسلامية، وتنفي أسبقية الغرب الأوروبي بشكل حاسم، وتمثل هذه السلسلة بالتالي كنزاً من كنوز تراثنا الرائع الذي أصبح بين أيدينا.

رابعاً _ دراسة لمؤلفات العلماء المؤسسين لعلم التعمية واستخراج المعمى في التاريخ العربي الإسلامي:

كان هذا العلم _ للأسف _ من أقل جوانب تراثنا حظوة باهتمام الباحثين والدارسين، فلم يسبق لأحد أن حقق شيئاً منه، ولم ينهض أي باحث بدراسته وإماطة اللثام عنه، مما أخَّر اكتشافه إلى هذا الوقت المتأخر، وتهدف هذه الدراسة إلى إظهار ما احتوته خزائن المخطوطات العربية الإسلامية من كتب المعمى، وكشف كنوز أجدادنا في هذا العلم وإبراز النصوص و توضيح جوانبها ونتائج دراستها.

وفي هذه الدراسة أهم ما وُقف عليه من آثار التعمية عند العرب المسلمين من مخطوطات هي جميعاً من الأهمية بمكان، فبعضها موغل في القدم خرج عن مبلغ علم الباحثين من عرب وأجانب كرسالة الكندي، ورسالة ابن دنينير، ورسالة ابن عدلان، وبعضها الآخر ذهب مؤرخو التعمية الغربيون إلى أنه في حكم المفقود كرسالة ابن الدريهم: «مفتاح الكنوز في إيضاح الرموز»، بل شكَّك بعضهم في صحة وجود شخصية ابن الدريهم، وتثبت هذه الدراسة _ مع السلسلة المتقدمة _ أن الغرب في هذا الباب لم يكن إلا متتبعاً وآخذاً لما سبقت إليه الحضارة العربية الإسلامية الزاهرة[١].

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١ ص١١، ٢٤.

١ – الكندي مؤسس علم التعمية:

الكندي هو أول من وضع أسس علم التعمية ومبادئه، وهو يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن مُحَمَّد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب الكندي، أبو يوسف، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، ولد بالكوفة وكان أبوه أميراً عليها في عهد الخليفة العباسي المهدي، ثم نشأ بالبصرة وانتقل منها إلى بغداد حيث تعلَّم وحصَّل العلوم، فبرع في الطب والفلسفة والموسيقا والهندسة والفلك، وحاز على مكتبة كبيرة سميت بالكندية، حيث ألَّف وترجم وشرح كتباً كثيرة زادت على الثلاثمئة، وهذا ما دفع النديم ليقول عنه: «فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها».

بلغ الكندي منزلة عظيمة لدى الخلفاء العباسيين ومنهم المأمون والمعتصم وابنه أحمد، وعهد إليه المأمون بإدارة بيت الحكمة وترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة، ولقي في حياته ما يلقاه أمثاله من فلاسفة الأمم، حيث وُشي به إلى الخليفة المتوكل العباسي فضُرب وأُخذت كتبه، ثم رُدت إليه، توفي الكندي سنة ٢٦٠هـ/٨٧٣م(١).

– إبداعاته ومؤلفاته:

أبدع الكندي في كثير من العلوم إبداعات جديدة بالوقوف عندها كثيراً، ومن تلك الإبداعات:

- فسر كثيراً من كتب الفلسفة، ووضع بعض النظريات الفلسفية في قالب مفهوم.

(١) انظر عنه الفهرست: النديم، ص٣٥٧-٣٦٥. طبقات الأطباء والحكماء: سليمان بن جلجل، تح: فؤاد سيد، ط٢، ١٩٨٥م، ص٣٣٧. أخبار العلماء بأخيار الحكماء: علي بن يوسف القفطي، القاهرة، مكتبة المتنبي، ص٢٤٠-٢٤٦. عيون الأنباء في طبقات الأطباء: أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، تح: نزار رضا، بيروت، مكتبة الحياة، ص٢٨٥-٢٩٣. الأعلام: خير الدين الزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط١٢، ١٩٩٧م، ج٨ ص ١٩٥، ١٩٦.

- كان مهندساً قديراً كما كان طبيباً حاذقاً وفيلسوفاً عظيماً.
- لم يؤمن بسحر الكيمياء ولا أثر الكواكب في أحوال الناس.
- أخرج عدة رسائل في البصريات والمرئيات.
- كتب في الموسيقا وأعطى طرقاً لإيجاد التردد.
- وضع رسالة في زرقة السماء تبين أن اللون الأزرق لا يختص بالسماء، بل هو مزيج من سواد السماء والأضواء الأخرى الناتجة عن ذرات الغبار وبخار الماء الموجود في الجو.
- عُدت مؤلفاته في الفلسفة نقطة تحول في تاريخ العرب والمسلمين العلمي والفلسفي.

ومن أهم مؤلفاته: كتاب في اختلاف المناظر. رسالة في صنعة الإسطرلاب. رسالة في الإيقاع. المدخل إلى الموسيقا. الهندسيات. الطب الأبقراطي. كتاب الفلسفة الأولى. رسالة في الحساب الهندي(١).

. دراسة رسالة الكندي في علم التعمية واستخراج المعمى:

هذه الرسالة تعد من أقدم ما وصل إلينا من آثار في علم التعمية واستخراج المعمى، إذ يعود تأليفها إلى أوائل القرن الثالث الهجري/السادس الميلادي، وقد استكملت أسباب التأليف العلمي المنهجي في هذا الفن عمقاً وشمولاً فأبرزته علماً قائماً بذاته له أصوله وطرائقه المختلفة، والمهم أنه مع ظهور هذه الرسالة كانت ولادة علم جديد يدعى علم التعمية واستخراج المعمى.

ولا شك أن سعة إطلاع الكندي وتنوع موارده وإدارته لبيت الحكمة أعظم صرح ثقافي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، كل ذلك آتى أكله في هذه الرسالة

---

(١) تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: قدري طوقان، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤م، ص١٣٧-١٤٧. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٤، ص١٢٥، ١٢٦.

العظيمة التي غدت المرجع الأول لمبدعي هذا العلم بعد الكندي كابن دنينير وابن الدريهم.

وقد كانت هذه الرسالة خبيئة مجهولة لا تطالها الأيدي ولا تذكرها المراجع، حتى كبير مؤرخي علم التعمية دافيد كهن لم يعلم عنها شيئاً ولم يشر إلى وجودها مطلقاً، إلى أن اكتشفها محققو كتاب علم التعمية في المكتبة السليمانية باستنبول عام ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م، ونهضوا بتحقيقها فكانت عاملاً مهماً وأساسياً في تحقيق تاريخ علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب المسلمين، وتصحيح ما شاب هذا التاريخ من أخطاء لدى الكتَّاب الغربيين[(١)].

استهل الكندي رسالته بمقدمة أظهر فيها أنه قام بإنجاز هذا العمل تلبية لرغبة الخليفة العباسي[(٢)]، وبيَّن فيها عمله بها بقوله: «فهمت _ فسح الله فهمك ووفر علمك _ ما أمرت برسمه في كتاب مما توجد به الحيلة إلى استخراج ما رُسم في الكتب المعماة، واختصار ذلك في وجيز القول»[(٣)].

وقد أتى فيها على ذكر كل ما يتعلق بعلمي التعمية واستخراج المعمى على نحو يحيط بالموضوع من أطرافه وينفذ إلى خفاياه وأسراره، كل ذلك بتركيز واضح وترتيب حسن.

ويمكننا تقسيم هذه الرسالة إلى خمسة فصول: سبل استخراج المعمى. أنواع التعمية العظام. مناهج استخراج بعض أنواع التعمية. دوران الحروف ومراتبها في اللغة العربية. اقتران الحروف وامتناعه من اللغة العربية.

---

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١ ص ١٠٦، ١٠٧. تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، أطروحة دكتوراه، جامعة حلب، ١٩٩٧م، ص٢١.

(٢) وهو أحمد بن محمد بن المعتصم بن هارون الرشيد، أبو العباس.

(٣) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، تحقيق رسالة الكندي في المعمى، ج١، ص٢١٣.

ودراسة هذه الرسالة دراسة موضوعية متعمقة توصلنا إلى أن الكندي هو أبو التعمية واستخراج المعمى في العالم، إذ كتب أول مخطوطة عُرفت في التاريخ في هذا العلم وذلك في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أي قبل سبعة قرون من وضع أول مخطوطة في الغرب في علم التعمية من قبل (ألبرتي) الذي كتب رسالته المؤلفة من ٢٥ صفحة سنة ٨٧١هـ / ١٤٦٦م باللغة اللاتينية، والذي يُعد أبا التعمية في الغرب، بينما ينسبها الألمان إلى (تريثمس) الذي وضع كتابه (Polygraphia) سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م.

ولم يكن الكندي واضع علم التعمية واستخراج المعمى فحسب، وإنما كان أول من وضع أسسه الهامة الآتية:

- التفريق الواضح بين طرق التعمية الأساسية: الإبدال، والقلب، وغيرها وإرجاع مختلف الطرق لواحدة منها.
- توضيح المراد بالتعمية المركبة.
- وضعه لطرائق تحليلية ومنهجية لاستخراج المعمى، وذلك باستعمال تواتر الحروف في اللغة ومراتبها.
- اعتماده تواتر الثنائيات عند استخدام اقتران الحروف مع بعضها، أو امتناعه بالتقديم والتأخير.
- استعمال فكرة الكلمة المحتملة.
- إجراء إحصائيات عملية على تواتر الحروف باللغة العربية، والإشارة إلى مبادئ ذلك في كل اللغات.
- الفهم الواضح لطبيعة الحروف.
- وضع جداول وإحصائيات دقيقة لتواتر الحروف وتواتر الثنائيات، وما يقترن وما لا يقترن من الحروف بعضها مع بعض، يمكن الأخذ بها حتى أيامنا المعاصرة (١).

---

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايايتي وآخرون، ج١ص١٠-١٣٨، ص٢١١-٢٥٥. تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، ص٢١-٥٦، وفيهما تفاصيل كل ما تحدثنا عنه.

ولا بد هنا أن نذكر شهادة (دافيد كهن) عالم الغرب الأول في العلم الذي نتحدث عنه، يقول: «وُلد علم التعمية بشقيه بين العرب، فقد كانوا أول من اكتشف طرق استخراج المعمى»(١).

وحينما قال: «طور المسلمون المعرفة في استخراج المعمى، تنم على ممارستهم العملية لاعتراض المراسلات واستخراج تعميتها، وذلك على الرغم من تشكيك بعض الباحثين في ذلك، وبما أن التراث الإسلامي المخطوط لا يزال غير مكتشف في معظمه فقد يحصِّل الباحث فيه اكتشافات جديرة بالتقدير».

وقوله: «اطلعت على مقال نشر في مجلة الدراسات السامية ... بيَّن المقال أن العرب مارسوا استخراج المعمى قبل الغرب بزمن طويل، ووفر لي ما أعده أكبر فتح تاريخي في كتابي كله»(٢).

٢- أبو الحسن بن طباطبا:

محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا، شاعر وعالم محقق، ولد بأصبهان ومات بها سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م، مهر في الأدب، وعُرف بالذكاء والفطنة وصفاء القريحة وصحة الذهن وجودة المقاصد، كان من أولاده الأدباء والعلماء والمشاهير.

من مصنفاته: «عيار الشعر» في نقد الشعر و«تهذيب الطبع» ويضم مختارات من أشعار الشعراء، وكتاب «العروض»، وصفه ياقوت الحموي بأنه: «لم يسبق إلى مثله»(٣).

(١) The Code Breakers; David Kahn, P 93

(٢) كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٠. Kahn On Codes; David Kahn, New york, 1983. P 284- 41

(٣) انظر عنه معجم الأدباء: الحموي، ج٦، ص٣٤٨-٣٥٨. وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج١، ص١٢٩-١٣١. الوافي بالوفيات: الصفدي، ج٢، ص٨١. أعيان الشيعة: محسن الأمين، تح: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣م، ج٢، ص٢٤٨-٢٥٦.

والذي يعنينا في هذا المقام مصنفه: «رسالة في استخراج المعمى» وهي نموذج في تطبيق علم التعمية على الشعر، ولو أنه تناوله بالنثر، ولكن على نطاق ضيق، فذكر في مطلع رسالته: «اعلم أن جميع ما يترجم ويعمى من الكلام المنثور أو المنظوم محصور في ثمانية وعشرين حرفاً»(١).

فيكون ابن طباطبا قد مارس فن التعمية في شعره بكثير من الوضوح والسهولة، ويمكن تقسيم رسالته إلى خمسة فصول: ما يستعان به لاستخراج المعمى من النثر والشعر. استخراج المعمى من الشعر المنظوم. من طرق التعمية بالتبديل البسيط. مثال على تعمية الشعر. مثال على إدارة الترجمة في الشعر(٢).

٣ – ابن وهب الكاتب:

هو إسحق بن وهب الكاتب، ولا نعلم عنه الكثير، وآل وهب أسرة عريقة في صنعة الكتابة، تأصلت فيهم وتوارثوها خلفهم عن سلفهم، وكان لهم حظوة عند العباسيين وعند الأمويين، ويرجح المحققون أن المؤلف إسحق بن وهب كان موجوداً في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وأنه عاش معظم حياته في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

أما رسالته في المعمى فلم تُجمع في رسالة مفردة، وإنما وردت في مجموع التعمية تحت عنوان: «من كتاب البيان والتبيين تأليف أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب»، ثم تبين أنها من كتاب لابن وهب يحمل عنوان: «البرهان في وجوه البيان»، طبع بالقاهرة عام ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

---

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، تحقيق رسالة ابن طباطبا في التعمية، ج٢، ص٣١٢.

(٢) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، تحقيق رسالة ابن طباطبا في التعمية، ج٢، ص٢٩٣-٣١٢. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٤.

يستهل ابن وهب الكلام في هذه الرسالة ببيان الأسباب التي تستدعي استعمال الكتابة الباطنة، وهي تكمن في حاجة الإنسان إلى كتمان بعض أنواع القول لداعٍ من الدواعي، أو وجهٍ من وجوه المصلحة، وذلك حتى لا يقف عليه إلا من يوثق به، ثم يفرق بين حالين من أحوال هذا الاستعمال لكل منهما مصطلحه الخاص به، وهما حالا الكتابة والقول، فالترجمة والتعمية للكتابة، واللحن والرمز والإشارة للقول الشفوي.

ويمكن تقسيم هذه الرسالة إلى خمسة فصول هي: الحروف وصورها . الترجمة والتعمية وطرقهما. مبادئ استخراج الترجمة والتعمية. نبذة عن استخراج المعمى من الشعر. طريقة للتعمية.

وتبرز أصالة ابن وهب الكاتب في هذه الرسالة في الجوانب التالية:

_ عرض بعض المصطلحات وشرحها والتفريق بين المتشابه منها كالتعمية والترجمة وصورة الحرف، وتعمية أغلق، واللحن والرمز والإشارة في القول.

_ عرضه لبعض طرق التعمية المركبة الهامة باستعمال التعمية والترجمة معاً إذ أشار إلى الجمع بين القلب والترجمة.

_ إيراده حصراً للكلمات الثنائية العربية مرتبة حسب تواترها.

_ تنبهه لأهمية ترميز الثنائيات الكثيرة الورود برمز واحد.

_ غنى الرسالة بالمباحث الصوتية، كالعلاقة بين الحرف وصورته، ورصد مخارج الحروف، و نظرية الجهد الأقل والإدغام(١).

---

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، تحقيق رسالة ابن وهب في التعمية، ج٢، ص ٨٤-١٠٤. وانظر كتابه البرهان في وجوه البيان: إسحق بن وهب الكاتب، تح: خديجة الحديثي، جامعة بغداد، ط١، ١٩٦٧م. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٥.

٤ – ابن دنينير:

إبراهيم بن مُحَمَّد بن إبراهيم بن علي بن هبة الله بن يوسف بن نصر بن أحمد اللخمي القابوسي الموصلي، من أهل الموصل، عُرف بابن دنينير ــ وهي مصغر دينار ــ وعمل في خدمة الأمراء وكان له حظوة عندهم وعند السلاطين، عاصر الدولة الأيوبية في زمان الملك الظاهر غازي بن السلطان صلاح الدين الأيوبي، اتصل سنة ٦١٤هـ / ١٢١٧م بخدمة ناصر الدين مُحَمَّد بن العادل أبي بكر بن أيوب صاحب مصر.

تنقل بين الديار المصرية والبلاد الشامية، وامتدح جماعة من ملوكها وكبرائها، توفي سنة ٦٢٧هـ/ ١٢٩٩م.

نظم ابن دنينير الشعر، وذُكر له ديواني شعر، كما ألَّف في علم التعمية وهو العلم الذي برع فيه، وذكر له صلاح الدين الصفدي كتابين، الأول: «الشهاب الناجم في علم وضع التراجم»، والثاني: «مقاصد الفصول المترجمة عن حل الترجمة»(١).

وهذا الكتاب الأخير تخصص فيه كما هو واضح في علم التعمية، واشتمل على معلومات وفيرة في كل ما يحتاج إليه المشتغل في استخراج المعمى من معطيات كمية وكيفية وطرق مختلفة ومنهجيات وعمل، وقد أتى كل ذلك مرتباً على نحو يحاكي ما نراه من كتب هذا العلم اليوم، وقسمه إلى قسمين كبيرين، يشتمل كل منهما على فصول:

فالقسم الأول عنونه بـ: «حل ما عُمي في الكلام المنثور»، وذكر في تتمته المواضيع الآتية: سبل استخراج المعمى وعُدته. أقسام التعمية وضروبها. مناهج استخراج المعمى. استخراج التعمية المركبة.

وعنون القسم الثاني بـ: «حل ما عُمي في الكلام المنظوم»، وأدرج تحته المواضيع الآتية: عدة استخراج المعمى من الشعر. علم العروض. علم القوافي. علم البصر بالكتابة. متفرقات. أمثلة عملية. الخاتمة.

---

(١) انظر الوافي بالوفيات: الصفدي، ج٦ ص ١٢٦. الأعلام: الزركلي، ج١ ص ٦٢.

لقد أفاد ابن دنينير ممن سبقوه في هذا الفن كرسالة الكندي، وابن طباطبا، ولكن أصالته تركزت في هذه الرسالة في النقاط الآتية:

- استعمال الأرقام في التعمية بالإعاضة أو الإبدال.
- استعمال عدة أرقام لتعمية الحرف الواحد بالإعاضة.
- عرض بعض طرق التعمية المركبة كاستعمال القلب والإعاضة معاً .
- الإكثار من طرق التعمية بالإخفاء، وقد دعاها تركيب التعمية على طريقة تخفي أنها تعمية.
- استعمال بعض الأدوات في طرق التعمية كالخرز الملون، ودفة الخشب، والخيط، والورق المطوي.
- أشار إلى التعمية بالتخاطب، وهي التي تتم بين شخصين حاضرين دون استعمال الكتابة، ويستخدم فيها حساب الجمل بعقد الأصابع أو رقعة الشطرنج.
- ذكر تقريباً كافة طرائق التعمية الأساسية وأنواعها وطرائق تحليلها.
- أضاف بعض الأنواع الجديدة في طرائق التعمية والتي تميزت بدرجة عالية من التصعيب تدل على تمرسه في هذا العلم.
- عرض تقريباً معظم خوارزميات التعمية(١).

٥- ابن عدلان:

علي بن عدلان بن حماد بن علي الموصلي النحوي المترجم، ولد سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م، ثم تلقى العلم في بغداد على عدد من العلماء، وأقرأ وعلَّم ما تعلم وبخاصة

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايانى وآخرون، تحقيق كتاب ابن دنينير في التعمية، ج٢، ص ١٢٢-٢٩٠. تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، ص٥٧-٨٠، وفيهما تفاصيل ما تحدثنا عنه. وانظر كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٦.

علوم اللغة العربية التي سمعها منه كثيرون، إذ تصدر للتعليم في جامع الصالح بالقاهرة، توفي سنة ٦٦٦هـ/١٢٦٨م في القاهرة، فيكون بهذا قد عاصر الدولتين الأيوبية والمملوكية.

وصفه ابن شاكر الكتبي (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م) بأنه كان: «علَّامة في الأدب من أذكياء بني آدم، انفرد بحل المترجم والألغاز».

ومصنفاته هي: «الانتخاب لكشف الأبيات المشكلة الإعراب»، و«عقلة المجتاز في حل الألغاز»، و«المعلم»، و«المؤلف للملك الأشرف»[(١)].

والذي يعنينا من مؤلفات ابن عدلان رسالته: «المؤلف للملك الأشرف»، والتي قسَّمها إلى فاتحة وعشرين قاعدة وخاتمة، حوت الفاتحة ثلاثة مواضيع هي: عدة المترجم. ذكر أمثلة في الترجمة بالتبديل البسيط. دراسة في اقتران الحروف لبناء الكلمة العربية.

واحتوت القواعد على تسعة مواضيع هي: الطريقة التحليلية لحل المترجم (القواعد:١ ،٢، ٣). استخراج الفصل (القاعدة:٤). استخراج (الـ) وما حولها من حروف (القواعد:٥، ٦ ،٧). الكلمة المحتملة (القاعدة:٨). استخدام حروف أوائل الكلمات وأواخرها (القاعدتان:٩ ،١٠). استعمال المضاعف من الحروف أو من ثنائيات الحروف (القواعد:١١ ،١٣ ،١٤ ،١٥). حل المدمج (القاعدة:١٢). حل المعمى من الشعر (القاعدتان: ١٦ ،١٧). خلاصة وفوائد (القواعد: ٨ ،١٩ ،٢٠).

وحوت الخاتمة موضوعاً واحداً هو: الدُربة (التدريب) والتمرن من خلال مثال عملي.

وبالتالي فإن هذه الرسالة تمثل دليلاً عملياً للباحث في علم التعمية واستخراجه،

---

(١) انظر في ترجمته ذيل مرآة الزمان: موسى بن محمد اليونيني، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م، ج٢، ص٣٩٢. فوات الوفيات: محمد بن شاكر الكتبي، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج٣، ص ٤٣-٤٦. بغية الوعاة: السيوطي، ج٢، ص١٧٩. الأعلام: الزركلي، ج٤، ص٣١٢.

ودلت أصالة ابن عدلان فيها من خلال النقاط الآتية:

- عرض ابن عدلان هذه الرسالة على شكل دليل عملي.
- تقديمه فكرة (الضوابط) أو (المفتاح) [1]، بأبيات من الشعر.
- أدخل لأول مرة بشكل صريح مفهوم المفتاح في طرائق التعمية.
- وضع قواعد وخطوات تحليل المعمى بشكل دقيق بحيث نستطيع أن نعدها خوارزمية متكاملة لتحليل المعمى.
- معالجته المستفيضة للفاصل[2]، في حالاته الثلاث (متحداً، مختلفاً، مدمجاً: أي من فاصل).

ويكون ابن عدلان قد سبق بذلك العالم PORTA (بورتا) (٩٧١هـ / ١٥٦٣م) بثلاثة قرون، إذ عد الغربيون بورتا أول من كتب عن حل المدمج.

- تقسيمه الحروف من حيث تواترها إلى كثيرة ومتوسطة وقليلة.
- استعماله أطوال الكلمات وأوائلها وأواخرها، والتأكيد على استعمال الثنائية منها فالثلاثية فالرباعية، وما يخص كلاً منها.
- العناية بطريقة الكلمة المحتملة.
- الاستفادة من الحروف المضاعفة والمثلثة والثنائيات المضاعفة وتواترها.
- جاء بمفهوم لتقسيم الحروف من حيث تواترها.
- حدد بشكل دقيق المواصفات الشخصية لمن سيتعامل مع التعمية

(١) وهو مصطلح بين المتخاطبين بالتعمية، يتألف من حرف أو مجموعة حروف، أو أرقام، أو بيت من الشعر، يسمح للمخاطب بقراءة الرسالة دون صعوبة، وقد سمّاه ابن الدريهم بالرباط و الشرح و الاصطلاح و الالتزام . انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١، ص٣٧، ٣٨.

(٢) الفصل أو الفاصل هو الفراغ الفاصل بين كلمتين، انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج١، ص٣٧.

والتشفير[1].

٦ _ ابن الدريهم:

علي بن محمد بن عبد العزيز بن فتوح بن إبراهيم بن أبي بكر بن القاسم الثعلبي الشافعي الموصلي، وعُرف بابن الدريهم وهو لقب جده الأعلى سعيد، ولد ابن الدريهم في موصل العراق سنة ٧١٢هـ/ ١٣١٢م، ونشأ على تعلم العلوم، فقرأ القرآن الكريم بالروايات، وتعلم قواعد اللغة العربية فحفظ مثلاً ألفية ابن مالك، ودرس كتابه التسهيل، وأخذ ذلك على عدد من العلماء أشهرهم أبو حيان الأندلسي الغرناطي، وتنوعت علومه ما بين فقه وتفسير وحديث وأصول وقراءات.

توفي والده وهو صغير فنشأ يتيماً، ولم تصل إليه ثروة أبيه التي تركها له، فاجتهد في طلب العلم، إلى أن كبر فتسلم مقداراً يسيراً من هذه التركة وسافر بها متاجراً إلى الشام ثم إلى مصر، وحصل له من ذلك ثروة عظيمة ما لبث أن ذهبت.

تنقل ابن الدريهم كثيراً ما بين دمشق وحلب ومصر، ودرَّس في دمشق في جامعها الأموي، ثم رحل إلى مصر عام ٧٦٠هـ/ ١٣٥٩م، وفي هذه المدة أرسله الناصر حسن بن محمد بن قلاوون رسولاً إلى الحبشة (وهو مكره على ما ذكر ابن حجر) فوصل قوص من صعيد مصر ومات بها في صفر سنة ٧٦٢هـ/١٣٦١م[2].

(١) تاريخ المماليك: عمار النهار، ص٤٣٧ – ٤٣٩. علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايايتي وآخرون، تحقيق كتاب ابن عدلان في التعمية، ج١، ص١٣٩-١٥٥، ص٢٦١-٣٠٧. تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، ص٨١-٩٧. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٨.

(٢) انظر أعيان العصر وأعوان النصر: خليل بن أيبك الصفدي، تح: علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م، ج٣، ص٥٢١-٥٢٨. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: أحمد بن علي ابن حجر، تح: محمد جاد الحق، مطبعة المدني، ط٢، ١٩٦٦م، ج٣، ص١٨١-١٨٣. طبقات الشافعية: عبد الرحيم الأسنوي، تح: كمال الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، ج٢، ص ٢٥٨، ٢٥٩. الوافي بالوفيات: الصفدي، ج٢٢، ص٦٧-٦٩.

والمهم في ترجمة ابن الدريهم إقرار العلماء والمؤرخين المعاصرين له وغير المعاصرين بريادته وبراعته بعلم التعمية واستخراج المعمى والتلاعب بالحروف، دلت على ذلك أقوالهم العديدة، والتي أختار منها أقوال معاصره خليل بن أيبك الصفدي حيث يقول: «كان أعجوبة من أعاجيب الزمان في ذكائه، وغريبة من غرائب الدهر تشرق سماء الفضل بذكائه، دقيق الغوص على المعاني شديد التنقيب ... خصوصاً في الرياضي وما يتشعب منه، والكلام على أسرار الحروف وما يلائم طبعه أو ينافيه»، ويقول: «وأما الحساب والأوفاق وخواص الحروف وحل المترجم والألغاز فأمر بارع »، و: «ولم أرَ أحدّ ذهناً منه في الكلام على الحروف وخواصها وما يتعلق بالأوفاق وأوضاعها»[١].

وذكر ابن حجر العسقلاني عنه أنه: «كان ماهراً في الأحاجي والألغاز وحل المترجم والأوفاق والكلام على الحروف وخواصها، حتى كان يقال له ضمير عن شيء يكتبه السائل بخطه فيكتبه هو حروفاً منقطعة، ثم يكسر تلك الحروف فيخرج الجواب عن ذلك الضمير شعراً ليس منه حرف واحد خارجاً عن حروف الضمير»[٢].

وترجم ابن الدريهم هذه المعارف عملياً في مصنفاته، فعلى الرغم من أنه لم يعش طويلاً حيث لم تتجاوز حياته الخمسين عاماً، لكنه خلّف لنا ثروة طائلة من المؤلفات، وبخاصة تلك المختصة بعلم التعمية والتشفير، وهذه المؤلفات هي: إيضاح المبهم في حل المترجم. مختصر المبهم في حل المترجم. غاية الإعجاز في الأحاجي والألغاز. كنز الدرر في حروف أوائل السور. قصيدة في حل رموز الأقلام المكتوبة على البرابي . إقناع الحذاق في أنواع الأوفاق. إيقاظ المصيب في الشطرنج والمناصيب. بسط الفوائد في شرح حساب القواعد. بوادر الحلوم في نوادر العلوم. تصاريف الدهر في تعاريف الزجر. تنائي المناظر في المرائي والمناظر. سبر الصرف في سر الحرف. سلم الحراسة في

(١) أعيان العصر: الصفدي، ج٣ ص٥٢١-٥٢٨. الوافي بالوفيات: الصفدي، ج٢٢، ص٦٧-٦٩.
(٢) الدرر الكامنة: ابن حجر، ج٣، ص١٨٢.

علم الفراسة. شرح الأسعردية في الحساب. غاية المغنم في الاسم الأعظم. المناسبات العددية في الأسماء المحمدية. مناسبة الحساب في أسماء الأنبياء المذكورين في الكتاب. نظم لقواعد فن المترجم وضوابطه[(١)].

والأهم من بين هذه الكتب جميعها مصنفه: «مفتاح الكنوز في إيضاح الرموز» وهو الكتاب الذي أكثر القلقشندي من النقل منه في موسوعته (صبح الأعشى) وأورد ذلك تحت عنوان: «إخفاء ما في الكتب من السر» مشيراً به إلى كلام ابن الدريهم[(٢)].

ويعد هذا الكتاب من أوسع ما عثر عليه من مخطوطات في علم التعمية وأكثرها تفصيلاً، ويدل على ممارسة ابن الدريهم ومعاناته لهذا العلم عملياً، خاصة أنه عمل في خدمة بعض الملوك أمثال الملك الناصر حسن بن مُحَمَّد بن قلاوون كما مر سابقاً، الذي بعثه رسولاً إلى الحبشة.

اشتمل كتاب ابن الدريهم «مفتاح الكنوز في إيضاح الرموز» على خمسة قضايا جاءت بعد المقدمة تباعاً، وهي:

القضية الأولى: ما لابد منه لمن يعاني علم حل الترجمة.

القضية الثانية: ضروب التعمية.

القضية الثالثة: مقدمة صرفية.

القضية الرابعة: منهجية حل الترجمة.

---

(١) ومعظم هذه الكتب ذكرها الصفدي في أعيان العصر؛ ج٣، ص٥٢١-٥٢٨. والوافي بالوفيات؛ ج٢٢، ص ٦٧-٦٩. و انظر الدرر الكامنة: ابن حجر، ج٣، ص ١٨١-١٨٣. وكشف الظنون: مصطفى القسطنطني حاجي خلفية، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢م، ص ١٣٩، ٢٠٩، ٢١٤، ٢٤٥، ٤١٠، ٤٨٥، ٩٨٧، ٩٩٧، ١١٩٠، ١١٩٤، ١٥١٤. والأعلام: الزركلي، ج٥، ص٦ . وموسوعة الأوائل والمبدعين: نزار أباظه، شوقي أبو خليل، دار المنبر، ج٥، ص ٨٨٢-٨٨٣. وعلم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مرايايتي وآخرون، ج١، ص١٠١-١٠٤.

(٢) صبح الأعشى: القلقشندي، ج٩، ص٢٣٠-٢٣٧.

القضية الخامسة: مثالان عمليان في حل الترجمة.

وأكثر ما تبدت أصالة ابن الدريهم كانت في شرحه وتحليلاته لإمكانيات كل طريقة من طرق التعمية وضوابطها، فالجديد الذي أتى به هو في التعمية أكثر منه في استخراج المعمى، وفي باب التحليل أكثر منه في باب الطرق نفسها.

وأثبتت الدراسات أيضاً أن هذه الرسالة هي أول رسالة شاملة في علم التعمية، ذُكرت فيها طرائق التعمية وأنواعها المختلفة دون تداخل، وبهذا فقد سبق ابن الدريهم علماء عصره والعصور التي سبقته، وإن كان الكندي هو أبا علم التعمية.

وجاء الكثير من الباحثين الذين أكملوا طريقه، إلا أن ابن الدريهم تميز عنهم بتقديمه رسالة في التعمية متكاملة، حيث توسع في شرح ما لم يتعرض له الكندي، وألقى الضوء على الكثير من النقاط الغامضة(١)، وبالتالي يمكن عد كتابه مرجعاً وافيّاً يمكن العمل به في كل العصور.

ومما يجب ذكره أن عدداً من علماء الغرب ومنهم دافيد كهن، قد عد كتاب ابن الدريهم في حكم المفقود، ومنهم من شكك أصلاً بوجود شخصية تدعى ابن الدريهم، فهي عندهم شخصية وهمية أو خيالية، وأشار هؤلاء أن العرب لم تكن لهم أية مشاركة في هذا العلم(٢).

وهنا نذكر قصة كشف مخطوط ابن الدريهم بجهود محققي كتاب (علم التعمية) الدكتور محمد مراياتي، والدكتور يحيى ميرعلم، والدكتور محمد حسان الطيان، يقولون: «وكان لا بد من السعي لمعرفة المزيد من هذا المخطوط المفقود، وعن غيره مما عفا عليه الزمن من تراث المعمى عند العرب، وقد بذلنا ما في وسعنا في استعراض

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، تحقيق كتاب ابن الدريهم في التعمية، ج١، ص١٥٦-١٩٥، ص٣٠٩-٣٦٥. تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، ص ٩٨-١٤١.

(٢) انظر .The Code Breakers; David Kahn, P : 92 -95

مخطوطات دار الكتب الظاهرية بدمشق دون أن نحظى بطائل، كما استعرضنا بعض فهارس مكتبات المخطوطات وما توافر من فهارس المكتبات التركية خاصة، وكانت أولى ثمرات البحث مجموع رسائل في التعمية أعاننا في الحصول عليها الأستاذ العلامة أحمد راتب النفاخ رحمه الله باستهدائها من الأستاذ الدكتور فؤاد سزكين، مدير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت بألمانيا، على أن بحثنا لم يؤت أكله على النحو الأوفى إلا في مكتبات استنبول في تركيا، حيث ترقد الكثرة الكثيرة من مخطوطاتنا العربية، وقد تسنى لنا السفر إلى تركيا والمكوث فيها شهراً كاملاً تمكنا فيه من استعراض فهارس المخطوطات التي تضم زهاء مئة ألف مخطوط عربي، فعثرنا على ضالتنا المنشودة (مفتاح الكنوز في إيضاح المرموز) لابن الدريهم التي حكم عليها المؤرخ الأمريكي بالفقدان»[1].

وسرعان ما أرسل هؤلاء المحققون نسخة من كتاب علم التعمية إلى دافيد كهن المعدود أحد كبار مؤرخي علم التعمية، فما كان منه إلا أن أرسل رسالة يبين فيها امتنانه وشكره على هذا العمل العظيم، وتمنى لقاء الأساتذة المؤلفين، وقد أرفق الأساتذة نص الرسالة بالإنكليزية، مع ترجمته إلى العربية[2].

ثم ما كان من دافيد كهن إلا أن نفى الأسبقية في علم التعمية والتي تعرفها أوروبا ويعرفها العالم على أنها للعالم الإيطالي ألبرتي ونسبها إلى ابن الدريهم، يقول: «**إن ابن الدريهم العربي هو أبو التعمية في العالم، وليس العالم الإيطالي ألبرتي**»[3].

---

(١) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج٢ ص٣٠.

(٢) علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج٢ ص ١٦، ٢١، ٢٢.

(٣) تاريخ المماليك: عمار النهار، ص٤٣٩ – ٤٤٢. موسوعة الأوائل والمبدعين: نزار أباظة وغيره، ج٥ ص ٨٨٢، ٨٨٣. جريدة تشرين السورية، تاريخ ٣/ ٤/ ١٩٩٩م. كانوا أين نحن: عمار النهار، ص١٧٩.

. وفي الختام :

أصبح لعلم التعمية واستخراج المعمى أهمية بالغة وصلت إلى ذروتها في عصرنا الحالي، وقد توافر لهذا العلم أسباب لرعايته وتطويره لدى الدول المتقدمة، ولذلك حظي هذا العلم بمكانة مرموقة بين العلوم، وتنوعت تطبيقاته وشملت مجالات متعددة منها المجالات الدبلوماسية والعسكرية والأمنية والتجارية والاقتصادية.

ففي المجالات العسكرية بينت نتائج الحربين العالميتين خاصة أن كثيراً من الوقائع التاريخية قد اتخذت صوراً ظاهرة، وأخفت وراءها حقائق مذهلة، مضى عليها عشرات السنوات قبل أن يتم الكشف عنها، ولم يبق هذا العلم وقفاً على العمليات الحربية والمؤسسات العسكرية وإنما تعداها إلى المؤسسات الحكومية.

ولا أدل على ذلك مما ذكره (دافيد كهن) عن مؤسسة للعاملين في التعمية والتشفير سماها (إمبراطورية التعمية واستخراج المعمى) مرتبطة برئيس الولايات المتحدة الأميركية، وهي تشغل منطقة واسعة يعمل فيها زهاء ٢٠,٠٠٠ موظف، ويصرف عليهم سنوياً نحو بليون دولار، ويرتبط بهؤلاء الموظفين ما يزيد على ٨٠,٠٠٠ موظف مما يرفع الكلفة السنوية إلى ١٥ بليون دولار.

وأضاف كهن: إن هذه المؤسسة تحوي أكبر تجمع للحواسيب على وجه الأرض، بعضها من أجيال واستطاعات غير معلن عنها.

وقد دخل علم التعمية واستخراج المعمى في السنين الأخيرة تحولات هامة، حيث دخل مجال اهتمام كل الجهات الحكومية وغير الحكومية، فدخل على سبيل المثال في الصناعة والتجارة، إذ أصبح الحفاظ على المعلومات ضرورة أساسية تضمن الربح والنجاح، وفي الشركات الخاصة بالبث التلفزيوني التي تعمد إلى تعمية البرامج التلفزيونية المبثوثة، فلا يستطيع رؤيتها إلا المشتركون الذين يدفعون اشتراكاً شهرياً مقابل المفتاح الذي يفك التعمية، وفي المصارف في عملية الحسابات والاتصالات والتحويلات، وفي الحواسيب إذ أدت ضخامة المعلومات التي تحتويها ذاكرة الحواسيب الإلكترونية إلى

إيجاد طرق لضغطها في حيز ضيق، وبالتالي حفظها من العبث والسرقة عن طريق تعميتها، وفي الكشف عن اللغات القديمة البائدة حيث ساهم علم التعمية بأثر كبير في كشف رموز اللغات الهيروغليفية واللغات المسمارية(١).

وإن تعجب فعجب أمر الذين يعملون في هذا العلم كيف غاب عنهم أن أصله عربي إسلامي، وأن العرب المسلمين هم آباؤه وواضعو أسسه، ويا لشدة العجب من أمر الغربيين ومن لف لفهم الذين سارعوا يعلنون للعالم أجمع بأن العالم (ألبرتي) هو مؤسس علم التعمية واستخراج المعمى، وفقط من خلال ٢٥ صفحة تقدم بها عن هذا العلم.

أما المخطوطات العربية الإسلامية التي تحمل اسم مبدعي علم التعمية الحقيقيين فإنهم لم يكلفوا أنفسهم بالبحث عنها والنظر فيها، بل حكموا بفقدانها تارة، وبنفي وجود أصحابها تارةً أخرى، وكأنما عُمِّيت أبصارهم عنها.

ولا شك أن المسؤولية تقع اليوم على علمائنا وباحثينا ومفكرينا ودارسينا في تصحيح هذه المغالطات عن هذا العلم والعلوم الأخرى، وهي كثيرة، والتي يدعي الغرب وعلماؤه أنهم السباقون إلى وضعها أو اكتشافها.

---

(١) انظر علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: مراياتي وآخرون، ج٢، ص٢٧-٢٩. و The Code Breakers; David Kahn, P: 173 .

_ المصادر والمراجع.

_ المصادر:

_ أخبار العلماء بأخيار الحكماء: علي بن يوسف القفطي، القاهرة، مكتبة المتنبي.

_ أعيان الشيعة: محسن الأمين، تح: حسن الأمين، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣م.

_ أعيان العصر وأعوان النصر: خليل بن أيبك الصفدي، تح: علي أبو زيد وآخرون، بيروت، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٩٩٨م.

_ إنباه الرواة على أنباه النحاة: علي بن يوسف القفطي، تح: محمد إبراهيم، القاهرة، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م.

_ البرهان في وجوه البيان: إسحق بن وهب الكاتب، تح: خديجة الحديثي، جامعة بغداد.

_ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: عبد الرحمن السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى، ط١، ١٩٦٤م.

_ تاريخ بغداد: أحمد بن علي البغدادي، بيروت، دار الكتب العلمية.

_ تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك: قدري طوقان، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٤م.

_ تطور المفتاح في منظومة التعمية عند العرب: نضال يعقوب، أطروحة دكتوراه، جامعة حلب، ١٩٩٧م.

_ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: أحمد بن علي بن حجر، تح: محمد جاد الحق، مطبعة المدني، ط٢، ١٩٦٦م.

_ ذيل مرآة الزمان: موسى بن محمد اليونيني، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.

_ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون: جمال الدين محمد بن نباتة المصري، المطبعة الأميرية ببولاق، ط٤، ١٣٢١هـ.

_ سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي، تح: شعيب الأرناؤوط وغيره، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٢م.
_ شوق المستهام في حل رموز الأقلام: أحمد بن علي بن وحشية، نشره إياد خالد الطباع، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م.
_ صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القلقشندي، تح: محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م.
_ طبقات الأطباء والحكماء: سليمان بن جلجل، تح: فؤاد سيد، ط٢، ١٩٨٥م.
_ طبقات الشافعية: عبد الرحيم الأسنوي، تح: كمال الحوت، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م.
_ طبقات النحويين واللغويين: محمد بن الحسن الزبيدي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف.
_ عيون الأنباء في طبقات الأطباء: أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، تح: نزار رضا، بيروت، مكتبة الحياة.
_ الفهرست: النديم، دار المعارف، تونس.
_ فوات الوفيات: محمد بن شاكر الكتبي، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
_ كشف الظنون: مصطفى القسطنطني حاجي خلفية، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢م.
_ معجم الأدباء: ياقوت الحموي تح: عمر الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف، ط١، ١٩٩٩م.
_ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
_ وفيات الأعيان: أحمد بن محمد بن خلكان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
_ الوافي بالوفيات: خليل بن أيبك الصفدي، اعتناء هلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، ط٢، ١٩٦٢م.

ـ المراجع:

ـ تاريخ العلوم عند العرب: محمد مرحبا، دار الفيحاء، ١٩٧٨م.

ـ تاريخ المماليك: عمار محمد النهار، جامعة دمشق، ٢٠١٣، ٢٠١٤.

ـ جريدة تشرين السورية، تاريخ ٣/ ٤/ ١٩٩٩م.

ـ شمس العرب تسطع على الغرب: زيغريد هونكه، تر فاروق بيضون، كمال دسوقي، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٠م.

ـ علم التعمية واستخراج المعمى عند العرب: محمد مرايالي، يحيى ميرعلم، محمد حسان الطيان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، ١٩٩٧م.

ـ كانوا أين نحن (السبق العلمي في الحضارة العربية): عمار النهار، كتاب الأدب العلمي، جامعة دمشق، ٢٠١٥، ص١٥٧ – ١٦١.

ـ مقارنة بين خوارزميات التعمية الحديثة: جمعة علي المحمد، أطروحة ماجستير، جامعة حلب، كلية الهندسة، ٢٠٠٢م.

ـ موسوعة الأوائل والمبدعين: نزار أباظه، شوقي أبو خليل، دار المنبر.

ـ نوابغ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات: علي عبد الله الدفاع، دار الاعتصام.

ـ نوادر المخطوطات العربية في مكتبات تركيا: رمضان ششن، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

_ The Code Breakers; David Kahn, New york, 1976

_Kahn On Codes; David Kahn, New york, 1983